



De la durée à la vie : une dialectique entre métaphysique et politique chez Bergson

Jae-Hyung Joo

► To cite this version:

Jae-Hyung Joo. De la durée à la vie : une dialectique entre métaphysique et politique chez Bergson. Philosophie. Université Paris sciences et lettres, 2016. Français. NNT : 2016PSLEE001 . tel-01365947

HAL Id: tel-01365947

<https://theses.hal.science/tel-01365947>

Submitted on 13 Sep 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

THESE DE DOCTORAT
de l'Université de recherche
Paris Sciences et Lettres –
PSL Research University

préparée à
l'Ecole normale supérieure

DE LA DUREE A LA VIE
Une Dialectique entre
Métaphysique et Politique chez Bergson

par Jae-Hyung JOO

Ecole doctorale n°540
Spécialité : Philosophie
Soutenue le 22.01.2016

Composition du Jury :

M. Paul-Antoine Miquel
Université Toulouse
Président du jury

M. Frédéric Worms
Ecole normal supérieure
Directeur de thèse

Mme. Florence Caeymaex
Université Liège
Membre du jury

M. Arnaud François
Université Poitiers
Membre du jury

DE LA DUREE A LA VIE

UNE DIALECTIQUE ENTRE
METAPHYSIQUE ET POLITIQUE CHEZ BERGSON

REMERCIEMENTS

Mes remerciements vont d'abord à mon professeur, Frédéric Worms, qui m'a soutenu constamment par sa précieuse amitié et sa bienveillante générosité. Je lui dois le meilleur de ce que j'ai pu penser et écrire.

Je suis particulièrement reconnaissant à M. Laurent Chouteau pour sa lecture lucide, son examen précis, et nos discussions passionnantes sans lesquels je n'aurais pas pu finir cette recherche. Et je remercie mes deux chères collègues, Seo-Young So, qui m'a donné l'impulsion nécessaire pour poursuivre ce travail par la lecture de sa première version, et Jee-Sun Rhee, qui m'a aidé particulièrement par ses connaissances philologiques.

Je remercie la *Kim Hee-Kyung Scholarship Foundation for European Humanities* de Corée du Sud qui m'a accordé un généreux financement pour pouvoir mener à bien ce travail. Je remercie mes amis et collègues coréens de *l'Association des étudiants coréens de la philosophie française*, pour leur amitié inappréciable.

Je remercie mes parents, qui m'ont attendu avec une patience inimaginable, et à qui je dois tout ce que je suis. Je remercie enfin Young-hye Yang, dont la confiance en moi et l'amour invariables rendent possibles ce que je serai, ainsi que Yang-Joo, qui m'a toujours accompagné de son regard silencieux.

RESUME

L'évolution du bergsonisme semble aller de la durée à la vie. C'est que dans *L'Evolution créatrice*, après ses deux premiers ouvrages, Bergson découvre que la vie elle-même *dure*, d'une manière au moins analogue à celle dont notre conscience dure. Pourtant, sous cette apparence de continuité, le bergsonisme pourrait bien receler quelques écarts, et même ruptures, *entre durée et vie*. Notre étude commence par cette hypothèse d'une *discontinuité implicite* dans sa pensée, et consiste d'abord à repérer des ruptures possibles entre durée et vie dans ses quatre ouvrages majeurs. Nous faisons apparaître ces ruptures en rendant manifestes des écarts textuels au sein de ces quatre ouvrages, chez tous quoique différemment. Nous en méditons la signification, non seulement pour la compréhension du bergsonisme mais aussi pour toute la philosophie. Cette étude veut établir deux points : 1° chez Bergson l'évolution de la vie manifeste un *temps autre* que la durée, temps qui se tisse nécessairement avec une certaine spatialité. Nous nommons la logique propre à ce temps du développement de la vie « *dialectique de la vie* ». 2° La conséquence ultime de cette dialectique de la vie advient dans le moment réflexif où le sujet, réalisant cette dialectique, s'engage sciemment dans ce mouvement de la vie, étant aussi un *vivant*. Ce moment réflexif est alors le moment de *notre présent*, où s'ouvre à nous la *politique* comme champ de l'action commune de décider l'avenir. Ainsi, la dialectique de la vie nous conduit à la politique.

MOTS CLES : Durée, Vie, Dialectique, Temps, Métaphysique, Politique

ABSTRACT

From the duration to the life : a Dialectic between Metaphysics and Politics in Bergson

The evolution of Bergsonism seems to be going from *durée* (duration) to life. In his *Creative Evolution*, after his first two works, Bergson discovered indeed that life endures, in an at least similar way our consciousness does. Yet, beneath this appearance of continuity, Bergsonism might well conceal some gaps, or even breaks between *durée* and life. Our study, beginning with this assumption of a discontinuity in his thought, first consists in trying to identify these potential breaks between *durée* and life in his four major works. We show these ruptures by making plain textual breaks inside each of these four books, all of them, but each one in a different way. We discuss their significance, not only for an understanding of Bergsonism but also for Philosophy as a Whole. We want to establish by this study two points: 1. In Bergson, the evolution of life manifests a time which is alien to *durée*, a time which necessarily is woven with some spatiality. We name the logic characteristic of this time of life the "dialectic of life." 2. The ultimate consequence of this dialectic of life occurs in the reflexive moment when the subject, as he realizes this dialectic, commits himself knowingly to this movement of life, as he himself belongs to *the living*. This reflexive moment is the very moment of *our present*, where Politics as the field of the common action for deciding the future opens up to use. This is how the dialectic of life leads us to Politics.

KEYWORDS : Duration, Life, Dialectic, Time, Metaphysics, Politics

ABREVIATIONS

DI *Essai sur les données immédiates de la conscience*

MM *Matière et mémoire*

R *Rire*

EC *L'Evolution créatrice*

ES *L'Energie spirituelle*

DSi *Durée et simultanéité*

DS *Les Deux Sources de la morale et de la religion*

PM *La Pensée et le mouvant*

M *Mélanges*

C *Correspondances*

TABLE DES MATIERES

REMERCIEMENTS.....	IV
RESUME.....	V
ABREVIATIONS	VIII
TABLE DES MATIERES.....	1
INTRODUCTION	5
0.1. Bergson ne s'arrêtant pas.....	5
0.2. L'hypothèse d'une <i>dialectique de la vie</i> entre métaphysique et politique chez Bergson	11
0.3. Contre ou avec Bergson ? : La méthode de l'indice de la rupture textuelle.....	21
I. DE LA DUREE	26
PREMIERE PARTIE. LA DIALECTIQUE DE LA DUREE DE L'ESSAI.....	27
<i>Le problème de l'Essai</i>	27
Chapitre I. La dialectique de la durée	33
1.1. L'état de conscience, la singularité et le présent.....	33
1.2. Multiplicité qualitative et durée	47
1.3. Le problème de la liberté et l'avenir	57
DEUXIEME PARTIE. LES DEUX DIALECTIQUES DE <i>MATIERE ET MEMOIRE</i>	75
Un deuxième essai de Bergson.....	75
Chapitre II. La perception pure et l'image en soi	80
2.1. La déduction de la nécessité de la perception.....	80
2.2. Un « réalisme réflexif ».....	86
2.3. Les deux exigences du réalisme réflexif	93
2.4. Le virtuel et l'autre temporalité.....	97
2.5. L'élucidation finale de la représentation perceptive.....	104
2.6. Les deux lectures de la théorie de la perception pure, et l'affection	109
Chapitre III. La mémoire pure et l'« image invisible ».....	120

3.1. L'importance de la mémoire et les deux dialectiques	120
3.2. L'autre temporalité et le paradoxe du présent idéal	127
3.3. Une théorie de la temporalisation	130
3.4. Présent vécu et temporalisation.....	147
3.5. Le passé à partir du présent.....	165
3.6. Le passé en lui-même : l'« image invisible »	173
3.7. L'« image invisible » : un schéma dynamique	177
3.8. L'être passé de l'« image invisible »	187
3.9. Une temporalisation à partir du passé.....	193
Chapitre IV. Vie et durée : au-delà des images ou entre les images ? ..	206
4.1. Un monisme de la durée ou une synthèse par la durée	206
4.2. La tension irréductible	215
4.3. Les deux dialectiques à propos de l'image	220

II. A LA VIE228

TROISIEME PARTIE. LA DIALECTIQUE DE LA VIE DANS *L'EVOLUTION*

***CREATRICE* 229**

Dialectique de la vie, histoire de la vie	229
---	-----

Chapitre V. La durée et la vie237

5.1. Une réévaluation de la structure conceptuelle de la durée	237
5.2. La vie comme limite de la généralisation de la durée	242
5.3. L'ambiguïté de la relation entre vie et matière.....	251

Chapitre VI. De la fondation de la science à la vie comme son fondement.....256

6.1. L'entreprise globale de <i>L'Evolution créatrice</i>	256
6.2. L'idée de désordre et la critique de la théorie de la connaissance...265	
6.3. Le problème de l'induction : l'origine de la croyance à la causalité 271	
6.4. Le problème de la déduction : la nécessité géométrique.....278	
6.5. L'équivalence entre interruption et inversion : l'obscurité de la genèse par privation	287

Chapitre VII. Un nouveau concept de la vie303

7.1. L'image de la vie originaire : l'immanence de la tendance matérielle à la vie	303
7.2. L'image de la source terrestre de la vie	308
7.3. Le concept de vie bergsonien et la biologie contemporaine	312

7.4. De la tension de la vie à l'histoire de la vie	323
Chapitre VIII. L'historicité de la vie	330
8.1. L'unicité de l'histoire de la vie	330
8.2. Une communauté « affective »	335
8.3. Le déploiement de l'historicité de la vie	343
8.4. L'histoire de la vie comme ensemble des déterminations des tendances.....	350
8.5. L'histoire de la vie comme rapport temporel entre un passé et plusieurs présents.....	357
8.6. Le « finalisme rectifié » de Bergson et l'historicité de la vie	364
8.7. La temporalisation propre à l'historicité de la vie : la contemporanéité.....	370
8.8. La transformation de la philosophie par le temps de la vie	376
8.9. L'histoire de la pensée comme histoire de l'homme lui-même	380
QUATRIEME PARTIE. LA POLITIQUE, ENTRE <i>LES DEUX SOURCES DE LA</i> <i>MORALE ET DE LA RELIGION</i>	387
La place de la politique dans <i>Les Deux Sources</i>	387
Chapitre IX. La société close et la politique	397
9.1. La naissance de l'homme ou l'essence de l'homme	397
9.2. Le pouvoir formateur de l'obligation sociale	400
9.3. Une anthropologie biogenico-métaphysique : vivant impossible, vivant communautaire	404
9.4. Instinct virtuel ou « virtuel d'instinct »	415
9.5. Etre communautaire et « virtuel d'instinct »	421
9.6. Un second virtuel d'instinct : la religion statique ou l'idéologie.....	427
Chapitre X. Les deux politiques.....	441
10.1. La société close ou société pour la guerre	441
10.2. Le pouvoir politique.....	448
10.3. La démocratie et la possibilité d'une politique positive	456
CONCLUSION.....	473
BIBLIOGRAPHIE	481

INTRODUCTION

0.1. Bergson ne s'arrêtant pas...

Bergson ne s'arrêtant pas. C'est un Bergson que nous voudrions étudier, présenter, faire apparaître, et donc prolonger, voire construire. Peut-on se contenter, s'agissant d'un philosophe de la durée, qui affirme que le changement est la seule réalité substantielle, si l'on veut lui être fidèle, de répéter Bergson ? L'enjeu est de mesurer l'effet et la conséquence de cette affirmation, que le changement est la seule réalité substantielle, sur la pensée de celui qui l'affirme. En fait, une telle déclaration de l'universalité ontologique du changement ne peut être donnée une fois pour toutes, comme un axiome qui serait posé sans que son évidence apodictique ne puisse jamais être mise en doute. Il lui faut au contraire une dialectique¹ qui sans cesse puisse l'assurer en l'argumentant, pour tenter de le démontrer, comme pourrait l'être un théorème, dialectique que le premier ouvrage de Bergson, *L'Essai sur les données immédiates*, commence à mettre en œuvre, dans des limites explicites qui en restreignent la portée au domaine des états psychologiques (quoique ces états ne sont pas ceux d'un moi seulement subjectif, même solipsiste comme nous allons le montrer), mais qui sera progressivement élargie pour finalement porter sur l'ensemble des êtres avec les ouvrages suivants.

Cependant, quand nous parlons de l'effet et des conséquences de l'affirmation susdite sur la pensée de l'auteur lui-même, ce n'est pas seulement parce que cette affirmation devrait sans cesse tenter de s'établir par un processus de pensée dialectique. C'est parce qu'un problème ou un paradoxe évident et simple est aussitôt inévitablement posé par une pareille tentative de démonstration de l'universalité du changement. Si les arguments et les démonstrations de Bergson étaient validés, s'il s'avérait que la vérité en ontologie, n'est pas seulement que tout change, mais, plus radicalement, que seul existe le

¹ Nous allons l'occasion de développer notre usage du terme « dialectique ». Pour l'instant, ce terme est employé au sens que Bergson définit lui-même.

changement, alors cette affirmation la plus universelle ne s'en révélerait pas moins être la plus pauvre de sens, presque insignifiante. Sans parler du paradoxe de l'invariabilité de l'énoncé lui-même au milieu de ce changement dont il affirme pourtant l'universalité (pour que l'affirmation soit vraie, il faudrait que l'idée ou la pensée exprimée par cette affirmation puisse se situer et demeurer hors de ce changement universel qui comme tel ne peut tolérer d'exception. Certains y verraient une contradiction performative entre le contenu de l'énoncé et l'énoncé lui-même), sans parler donc de ce paradoxe, il faut bien avouer que la certitude, désormais, que tout est bel et bien changement, ne nous apprendrait pas grand-chose, ne nous apporterait guère d'informations inédites. L'affirmation en question n'aurait de sens que comme la négation de l'affirmation contraire, celle qui dit que rien ne change ou qu'il y a quelques choses, certaines choses qui ne changent pas. Or, la démarche procédant à la démonstration empêche que soit ainsi donné du sens par la négation de son opposé, parce que la démarche de cette affirmation consiste précisément déjà à infirmer cet opposé, si bien que, si cette affirmation doit avoir un sens, elle exige de nous que nous le trouvions en elle-même, dans cette affirmation toute seule, et non pas dans son contraste avec l'affirmation contraire. Or nous sommes laissés, avec cette « affirmation toute seule », devant l'énoncé le plus abstrait qui soit, où le changement énoncé, si vide par son universalité, ne désigne aucun changement réel, concret, qui pourrait faire véritablement sens pour nous. C'était d'ailleurs bien là le point que la critique virulente de Politzer prenait pour cible :

Le schéma de la durée est, considéré en lui-même, un schéma indifférent : il n'est pas psychologique plutôt que biologique ou physique, mais il pourra recevoir successivement chacune de ces applications. La durée deviendra une expérience psychologique dans la mesure où l'on transposera conformément à ce schéma les données de la psychologie classique, et il en sera de même pour la biologie et pour la physique².

Politzer caractérise la démarche de pensée de Bergson par son formalisme et son réalisme, en ce sens que Bergson ne traite que du mode général de l'acte libre, que de la relation générale définissant une série temporelle, etc., et qu'il le fait comme s'il considérait la liberté, l'homme ou la vie comme une chose, pour réalité sur laquelle on pourrait prendre un point de vue « en troisième personne »³. Bien que l'on puisse estimer

² George Politzer, *La Fin d'une parade philosophique : le bergsonisme* (1929), dans *Contre Bergson et quelques autres. Ecrits philosophiques 1924-1939*, Paris, Flammarion, 2013, p. 180.

³ *Ibid.*, p. 168.

très contestable de comprendre ainsi la durée comme un schéma qui serait indifféremment applicable à tout, comme une « clef universelle », reproche déjà fait à la dialectique hégélienne par Schopenhauer notamment. Cette critique de Politzer garde malgré tout une certaine pertinence, dans la mesure où il est vrai qu'en étendant la portée de la durée à tous les domaines et en la distribuant à tous les niveaux ontologiques du monde, Bergson court le risque d'aboutir à l'extrême pauvreté d'une telle généralisation. Si tout dure sans exception, la notion d'une pareille durée ainsi généralisée ne signifierait plus que la relation assez formelle d'un certain prolongement du passé dans le présent. On n'aurait guère plus qu'une définition nominale.

Or Bergson a lui-même critiqué la pauvreté sémantique de telles généralisations ontologiques⁴ ? Pour lui, la durée n'est jamais un schéma général. Dans un entretien avec Jean de la Harpe, il éclaire quel rôle a eu la durée dans ses recherches :

J'ai fait chacun de mes livres en oubliant tous les autres. Je me plonge dans la méditation d'un problème ; je pars de la durée et je cherche à éclairer ce problème, soit par contraste, soit par similitude avec elle. Malheureusement, voyez-vous, mes livres ne sont pas toujours cohérents entre eux : le « temps » de *L'Evolution créatrice* ne « colle » pas avec celui des *Données immédiates*⁵.

Ainsi, Bergson dit qu'il oublie tout d'abord les acquis précédents, parce que chaque nouveau problème doit être abordé en tant que tel, pour lui-même, indépendamment. « Partir de la durée », expression étrange, il est vrai, ne consiste pas à la prendre comme un moule pour couper tout ce qui dépasse au nom de quelque chose de préétabli. La durée ne préexiste pas comme un schéma indifférent à son contenu, qui vaut *a priori* dès avant les recherches et quel que soit le problème traité. Lorsque Bergson invoque la notion de durée, ce n'est pas pour l'appliquer automatiquement à chaque problème. La durée est plutôt comme une boussole, comme le sens et le sentiment du réel qui peut orienter sa pensée dans le domaine réellement inconnu au départ qu'ouvre chaque problème nouveau. De ce fait, il peut y avoir non seulement des similitudes avec la durée, mais aussi des oppositions, des différences, que le mot « contraste » implique. Au lieu de la continuité, Bergson avoue l'incohérence dans son œuvre. A l'encontre donc de ce que prétend Politzer, qui ne voit dans les trois livres majeurs de Bergson qu'autant

⁴ « Le mot peut avoir un sens défini quand il désigne une chose ; il le perd dès que vous l'appliquez à toutes choses » (*PM*, p. 49).

⁵ J. de la Harpe, « Souvenirs personnels », dans A. Béguin et P. Thévenaz (dir.), *Henri Bergson. Essais et témoignages*, Neuchâtel, La Baconnière, 1943, p. 360.

d'applications simples et répétitives de la notion de durée aux divers domaines de la philosophie, Bergson constate franchement un désaccord entre *L'Essai* et *L'Evolution créatrice*, précisément concernant la notion de temps elle-même. *L'Evolution créatrice* présente un autre temps que la durée de *L'Essai*.

Ce désaccord lui-même, c'est-à-dire cet autre temps de la vie est la réplique à la critique de Politzer, mais il amène à réexaminer le risque inhérent à l'affirmation de l'universalité ontologique du changement. Bien entendu, il ne faudrait pas non plus, excès inverse, exagérer la discontinuité dans la pensée de Bergson. Au contraire, sa pensée montre bel et bien une grande continuité, et une forte cohérence. Sa pensée se caractérisera donc jusqu'au bout, par la durée. Mais il n'en reste pas moins que la critique de Politzer garde malgré tout une certaine pertinence, et nous trouvons cette pertinence dans ce que garde de pauvre universalité un peu vide d'un pandynamisme. D'ailleurs Bergson reconnaît lui-même quelque incohérence, partielle mais non moins importante et signifiante, concernant la notion du temps. En somme, d'une part l'on constate la continuité d'une même pensée chez Bergson, mais d'autre part, la discontinuité *exigée* pour éviter la pauvreté d'un pandynamisme et cette exigence peut être liée à la reconnaissance d'une discontinuité par Bergson lui-même.

Ceci étant, n'est-il pas besoin d'une lecture plus délicate et plus poussée de l'œuvre de Bergson, qui sache rendre justice aux exigences légitimes de continuité et de discontinuité pour juger de la pertinence de la pensée de Bergson comme pensée du réel ? A nos yeux, deux lignes de pensée semblent traverser en s'y croisant l'œuvre de Bergson. Sa pensée est avant tout celle de la durée, et tend donc à s'accomplir un monisme de la durée. Mais elle ne se réduit cependant pas à l'entreprise d'une synthèse ou d'une intégration maximale de tous les êtres sous et par la durée. Cette entreprise ne va en effet pas sans le processus d'une réintroduction de différences hétérogènes, voire irréductibles, entre les êtres, ce qui rend problématique un tel monisme de la durée. On ne peut se contenter de l'affirmation que si tout dure, tout change en durant, ou, ce qui revient au même, que si tout change, tout dure en changeant. Si toutes les choses changent, ce qui importe, ce n'est plus d'affirmer la mobilité essentielle de l'être, en un héraclitéisme de manuel pourfendant un cliché de parménidisme : la différence contre l'identité, le temps contre l'éternité. Après avoir démontré que cette identité n'existe pas, faudra bien trouver quelques principes, quelques règles qui permettent de penser la diversité d'êtres non distinguables par la seule notion trop lâche de changement ou de durée, filet aux mailles trop distendues pour les retenir, sous prétexte qu'ils changent tous, durent tous.

Oui, ils changent tous, oui, ils durent tous, mais ils durent *selon*...

Certes, Bergson introduit bien un appel à des différences de degré, ou d'intensité, pour penser la diversité des durées. Mais il nous semble que cela ne suffit pas, parce qu'il y faudrait également des différences *qualitatives, distinctives, et en quelque sorte normatives*, qui nous permettraient de penser des oppositions, des antagonismes réels entre les êtres, toutes choses qu'un pandynamisme risque de dissimuler sous le grand manteau de l'essence commune de changement, même précisé sous la forme de durée, comme continuité créatrice. En effet, la durée de la matière notamment persiste à résister à la compréhension, en tant qu'elle bien elle semble se réserver une certaine durée « spéciale », échappant au destin commun de la durée en général et s'opposant même à cette durée au moment même où elle se révèle comme durée (dans *Matière et Mémoire*), ou bien elle est placée explicitement à l'antipode de la vie (dans *L'Evolution créatrice*). Pour essayer de penser plus exactement le rapport entre matière et durée, la différence de degré ne suffit plus. Leur opposition est telle qu'elle ne peut être complètement et pleinement convertie en cette continuité impliquée par la notion de différence de degré. Il se pourrait que ce moment de l'intégration ou de la synthèse maximale des êtres sous et par la notion de durée soit aussi le moment où la durée implose sous l'effet d'une contradiction provenue de l'intégration excessive de son contraire, de cet opposé que lui est la matière⁶.

Pareille implosion ne signifierait cependant pas seulement l'échec de l'entreprise d'une généralisation ou d'une universalisation de la durée. La pensée de Bergson s'ouvrirait peut-être alors par là même sur quelque réalité que la durée, ou la durée comprise comme elle l'était, ne pourrait inclure, car la première conséquence de cette généralisation de la durée serait que la possibilité d'une quasi-immobilité, représentée par la matière, deviendrait alors une des possibilités propres ouverte à la durée elle-même. C'est alors le changement ou le devenir dont la notion de durée voulait rendre compte qui devrait être qualifié différemment : il y aurait non seulement des changements incessants créateurs de nouveautés, mais aussi des (non)changements, des « changements » se répétant, reproduisant presque l'état précédant, reproducteurs des

⁶ Lorsque Deleuze a reproché à Bergson d'avoir accordé trop de chose dans la qualité, il a peut-être raison (cf. G. Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 308). Mais nous ne pensons pas que ce serait l'intensité qui pourrait synthétiser, ou dépasser des oppositions bergsoniennes entre qualité, esprit, et durée, d'un côté et d'autre côté, quantité, matière, et espace. Nous allons proposer une autre interprétation qui met au centre l'antagonisme irréductible, non la différence.

mêmes choses, des changements affaiblis, s'affaiblissant et s'approchant de l'état matériel, voire des changements qui dégraderaient d'autres changements.

C'est pourquoi, bien que tous les êtres durent, la véritable création est en réalité si rare, et que, même si nous durons tous, il nous faut faire des efforts vigoureux, et même douloureux, pour pouvoir vivre véritablement notre durée. En un mot, il (nous) faut changer le changement. *Sub specie durationis*, il y a partout changements, nouveautés, créations, mais dans ces changements, quelques-uns sont en réalité des quasi-piétinements sur place, entravant ou retardant ceux qui, au contraire, apportent du réellement nouveau. Ainsi, au sein de l'universalité de la durée, il advient une opposition entre durées répétant plus ou moins et durées créant plus ou moins. C'est qu'il faut repenser les êtres à partir d'une telle différence, pouvant aller jusqu'à l'opposition. Mais cette opposition ne passe en vérité pas entre deux sortes de durée, la répétitrice et l'innovatrice, car si elle apparaît ainsi, c'est qu'elle s'inscrit en réalité à l'intérieur même de chacune de ces deux durées comme deux pôles dans chacune, et dans chaque être, faisant qu'il peut devenir soit plus répétitif soit plus créatif.

D'ailleurs, à nos yeux, ce changement du changement, cette différenciation du changement (devenir plus répétitif ou plus créatif) se fait bien dans et par les relations entre les êtres ; cela dépend des relations entre les êtres, affectant en retour ces relations. Au lieu de réclamer un retour à l'origine, afin de retrouver, effaçant l'exile, l'essence intime de l'Etre comme durée, il convient bien plutôt d'analyser les causes qui empêchent la création dans les relations actuelles entre les êtres, les rendant si mortellement répétitives, et de chercher les moyens de les surmonter, de les détourner. En somme, au fur et à mesure qu'une pensée de l'universalité de la durée s'approchait de son point culminant, une autre pensée se préparait dans le silence : une pensée qui réintroduirait l'opposition irréductible de la répétition et de l'innovation, de l'identité et de la différence, du même et de l'autre, au sein de la durée elle-même, conduisant par là à une implosion de la durée, et qui, sur cette implosion, réinstaurerait la complexité et la fécondité de relations complexes entre les êtres, en vue du changement du changement. En un sens, si tous durent, mais pas dans le même sens, alors le plus important devient de distinguer entre les durées. Et pour pouvoir aborder cette distinction, il faut d'autres conceptions, d'autres moyens conceptuels que la seule durée.

Tels sont la conséquence et l'effet inattendus de l'énoncé de l'universalité de la durée rétroagissant sur la pensée de Bergson. Et c'est ce Bergson, qui va au-delà du monisme de la durée. Ce faisant, on le voit, notre intention n'est pas de congédier tout simplement

la notion de durée chez Bergson, en dénonçant ses limites. La lecture que nous entreprenons tente bien plutôt de construire une pensée qui se voit contrainte d'outrepasser les limites qu'elle perçoit dans une certaine notion de la durée, tout en reconnaissant par là la validité de la notion de durée telle qu'elle est ordinairement comprise, mais *dans ses propres limites*. La durée est bien la première et la plus importante découverte de la philosophie de Bergson, mais, comme la déclaration que le temps de l'*Essai*, la durée donc, ne colle pas avec celui de *L'Evolution créatrice*, elle ne peut intégrer tous les êtres, mais seulement conduire à ses limites, là où une autre pensée se dessinera. Bergson s'est avancé toujours plus vers autres pensées, à partir de cette durée qui avait été celle de l'*Essai*. Autres pensées, parce qu'il y a une pensée sur la relation de la mémoire et de la matière, et une pensée sur l'histoire de la vie, et une pensée sur la politique des hommes. Ces pensées se continuent toutes l'une dans l'autre, mais chacune d'elles trouve à chaque fois une vérité *locale* qui ne peut être généralisée à tous les domaines de l'être. La durée fut la première vérité dont la validité ne fut jamais niée, mais cette durée pouvait-elle durer sans changer ? Et, changeant, pouvait-elle être la même durée, ou même être encore de la durée ? La durée telle qu'elle avait été conçue, et même telle qu'elle avait changé, en durant, ne devenait-elle pas de plus en plus *locale* ? Bergson ne s'est pas arrêté à la découverte de la durée, et a même changé la durée, voire changé de durée, mais n'a-t-il pas dû finalement *sortir* de la durée (même sortie d'elle-même tant elle avait changé), tout en gardant ce mouvement même qui lui avait permis d'aller de la durée à d'autres choses qui sont la matière, la mémoire, la vie, l'homme et la politique ?

0.2. L'hypothèse d'une *dialectique de la vie* entre métaphysique et politique chez Bergson

Voulant vérifier ou au moins rendre plus concrète cette idée d'un autre de la durée, nous en sommes venu à l'hypothèse, celle d'une « dialectique de la vie, entre métaphysique et politique, chez Bergson ». Cette hypothèse s'est constituée en deux aspects, la dialectique de la vie, et le mouvement propre de cette dialectique qui la fait passer du métaphysique au politique, aussi bien du point de vue de l'être que du point de vue de la connaissance de l'être, du point de vue du devenir que du point de vue de la

réflexion sur ce devenir. Nous allons présenter ces deux aspects.

1) Sur la dialectique de la vie. Tout d'abord, avouons que le concept de dialectique est problématique, et même troublant. Il l'est surtout si l'on veut l'employer à propos d'un auteur qui a tellement critiqué la vacuité verbale que peut devenir la dialectique : « dialectique pure, c'est-à-dire tentative pour construire une métaphysique avec les connaissances rudimentaires qu'on trouve emmagasinées dans le langage »⁷. Pour lui, la dialectique est une méthode philosophique qui ne peut que tourner « à vide », autour de mots, d'idées trop larges. Sans doute, il pense à la version vulgarisée de la dialectique hégélienne, qui avance par contradiction entre concepts. Ou bien peut-être à la dialectique platonicienne du *dialekein*, *dialegesthai*, qui est, dit-il, « à la fois une conversation où l'on cherchait à se mettre d'accord sur le sens d'un mot et une répartition des choses selon les indications du langage »⁸. La dialectique est en effet toujours rattachée au langage, à la croyance selon laquelle le langage suit le découpage linguistique de la réalité. Il en va de même, lorsqu'il reconnaît ailleurs l'utilité de cette dialectique : « La dialectique est nécessaire pour mettre l'intuition à l'épreuve, nécessaire aussi pour que l'intuition se réfracte en concepts et se propage à d'autres hommes ; mais elle ne fait, bien souvent, que développer le résultat de cette intuition qui la dépasse. [...] En résumé, la dialectique est ce qui assure l'accord de notre pensée avec elle-même »⁹. La dialectique est nécessaire pour que l'intuition devienne dicible, et communicable, parce qu'elle est méthode qui « lie des idées à des idées »¹⁰. Elle assure l'accord de notre pensée avec elle-même, parce qu'elle concerne l'expression non contradictoire ; elle est aussi méthode d'exprimer en fonction des principes d'identité, de contradiction.

Mais cela ne nous interdit pas d'envisager une dialectique réelle, non pas simplement verbale ou idéale. En effet, intuition et dialectique ne sauraient être séparées d'une façon simpliste comme ce qui accèderait seul à la réalité qui serait en elle-même indicible, et ce qui relèverait seulement du langage, parce que le langage lui-même fait partie du réel. Comme la science qui est une connaissance langagière par excellence, le langage reflète nécessairement quelque aspect de la réalité. En outre, le langage crée lui-même une réalité qui est proprement humaine. La société, la pratique, et la science de l'homme

⁷ *PM*, p. 98.

⁸ *Ibid.*, p. 88.

⁹ *EC*, p. 239.

¹⁰ *Ibid.*

s'appuient en partie sur le langage. L'effort intellectuel de Bergson comme philosophe ne consiste-il pas à tenter d'exprimer son intuition, à la traduire, comme il peut, en réalité langagière ?

Par conséquent, le rapport entre intuition et dialectique pose bien le problème, difficile de penser le rapport entre la réalité et le langage, rapport qui ne peut en aucun cas se réduire à celui entre réalité et illusion ou même déformation par la pensée, mais qui renvoie au contraire sans doute à une dualité qui est interne à la réalité elle-même. La réalité elle-même est en partie indicible et en partie dicible, et ces deux parties ont des relations dynamiques et complexes d'influences réciproques. Ces deux parties ne recoupent pas exactement d'autres dualités de la réalité (durée et espace, ou vie et matière, etc.), car l'indicible doit pouvoir être exprimé quand même. Le langage suit la logique de la matière, si bien qu'il est inadéquat pour exprimer la vérité de la durée ou de la vie. Durée et vie relèvent d'une autre « logique ». Il n'en reste pas moins qu'il faut *en parler*. Malgré la différence essentielle entre la matière et la durée, tous deux doivent être dicibles. L'intuition doit donc trouver le moyen de se prolonger en dialectique.

Alors, ne peut-on pas dire que la dialectique au sens bergsonien comporte déjà en elle-même la contradiction entre intuition et dialectique, entre indicible et dicible, et que cette contradiction serait bien le moteur de la dialectique ? Etant l'expression verbale idéale de l'intuition, la dialectique suppose bien une intuition qui l'a inspirée, et elle doit retourner à cette intuition pour ne pas perdre pied. Pour ce retournement, « il faudra défaire la plus grande partie de ce qu'on avait fait »¹¹. C'est que la dialectique contient le moment de son autodestruction. La dialectique est née de l'intuition et y retourne. Pourtant, ce n'est pas là subordonner simplement la dialectique à l'intuition, mais l'inverse. En effet, la dialectique a un rapport tellement intime et essentiel avec l'intuition dont elle est issue, alors que l'intuition muette n'a pas de sens en dehors de la dialectique. L'intuition est l'*âme de la dialectique* : « Telle que [l'intuition] existe, fuyante et incomplète, elle est, dans chaque système, ce qui vaut mieux que le système, et ce qui lui survit »¹². L'intuition est bien le mouvement qui engendre la dialectique, et le système, et elle survit à la dialectique, mais cette survie est justement pour lancer une autre dialectique ou pour continuer la dialectique sans l'enfermer dans un système.

Nous avons donc une conception de dialectique plus positive qui concerne l'activité

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*

philosophique même. Elle tourne autour de la contradiction entre ce qui ne peut pas être dit et ce qui est dit, non pas seulement autour de mots. Cette contradiction rend tout d'abord le travail du philosophe impossible. Le philosophe doit traverser l'abîme infranchissable de l'indicible et du dicible. Mais cette impossibilité est au fond le fondement même de la production infinie de la philosophie. De même que la grandeur de Sisyphe tient dans son courage de convertir l'absurdité d'un travail infiniment répété en une affirmation inlassablement réaffirmée, de même la créativité philosophique se nourrit de l'infinité redoutable de son devoir de produire. La philosophie de Bergson lui-même n'y fait pas exception. C'est ainsi que nous entrevoyons une dialectique à l'œuvre chez Bergson qui l'oblige à aller plus loin, à aller même au-delà de l'intuition de la durée, sans s'y arrêter. De l'intuition simple, mais indicible, à ses expressions par images, puis discursives et conceptuelles, une continuité, qui comporte bien des ruptures, des sauts, des altérations profondes, et qui se constitue donc en réalité aussi par ou à travers certaines discontinuités, tisse bel et bien le mouvement de la pensée bergsonienne. Sa pensée ne peut pas être simplement intuitive, elle ne saurait non plus être dialectique au sens de systématique. Elle est plutôt *dialectique intuitive*, consistant à convertir la contradiction entre intuition et discursivité dialectique en une créativité incessante.

Ainsi, malgré le mépris de Bergson pour la dialectique comme méthode philosophique qui s'enferme dans les limites du langage, nous pouvons dégager une conception plus positive de la dialectique chez Bergson. Si la dialectique au sens étroit est une méthode qui répartit les choses selon l'ordre de mots, la dialectique au sens large, la dialectique intuitive serait plutôt la création incessante d'un nouvel ordre de mots à partir de l'ordre de choses intuitionnées. Mais cette création ne vise pas à un accord plus ou moins parfait entre les choses et les mots, parce qu'un tel accord est par principe impossible. Les choses et les mots sont foncièrement hétérogènes, sans commune mesure. La dialectique intuitive, qui crée des idées, des images, des concepts, pour exprimer l'intuition, établit plutôt le passage qui permet le va-et-vient entre choses et mots. Elle rend les choses accessibles, et les mots vivants. Au lieu de l'abîme séparant choses et mots, à l'intérieur de chacune de ces deux parties, l'autre partie pénètre, s'insinue, tout en ne réduisant pas la tension entre elles. Il n'y a de soi ni adéquation ni harmonie, il n'y a que des mouvements qui passent sans cesse entre choses et mots. C'est la dialectique intuitive qui fait de la pensée ces mouvements vivants.

Mais il est certain que dans cette possibilité il n'y va pas seulement de la pensée philosophique. En effet, la possibilité de cette dialectique intuitive doit tenir à la réalité.

Si, dans l'ordre de la connaissance, il est possible, et donc impératif de surmonter l'abîme entre indicible et dicible, entre réalité et langage, n'est-ce pas parce que déjà, la réalité elle-même consiste en ce genre de mouvement qui tend à possibiliser de l'impossible. La contradiction entre indicible et dicible ne relève pas seulement de l'ordre épistémologique, ni non plus d'une distance entre une réalité (que l'intuition seule saisirait) et une connaissance (que la dialectique au sens étroit concerne). Elle vient d'abord du fait que les deux composantes de la réalité sont vie et matière, et que par conséquent, l'essence de la vie est, comme durée psychologique, indicible, tandis que la matière, tendant d'elle-même à se spatialiser se laisse plus ou moins adéquatement exprimer par un langage discursif et connaître par la connaissance issue de l'intelligence. L'opposition entre réalité et connaissance est donc en quelque sorte déjà inhérente à la réalité elle-même. Une opposition radicale, qui nous apparaît d'abord sous la forme de celle entre réalité et connaissance, traverse la réalité, la subdivisant en deux, et cependant la dialectique intuitive témoigne non seulement qu'il est possible de surmonter cette opposition, mais, plus que cela, que c'est cette opposition qui est le moteur interne de la création¹³.

A partir de cette dialectique intuitive, ne doit-on pas alors envisager une dialectique cette fois *réelle*, qui serait inhérente au mouvement de la réalité elle-même, selon une sorte de la logique de la création comme réalisation de l'impossible ? A vrai dire, la vie telle que nous la connaissons ne s'oppose pas extérieurement à la matière, mais se réalise bien au contraire dans la matière, et dans cette mesure, son opposition avec la matière est, bon gré mal gré, la condition incontournable de toute création vitale. D'où notre thèse fondamentale que cette tension elle-même entre la vie et la matière est intérieure à la vie elle-même, et que c'est bien cette tension interne qui définit ce qu'est la vie. Cette conception de la vie nous livre ce qu'est l'essence d'une dialectique au sens large, d'une dialectique renvoyant à la dynamique même de la création, création au sein de laquelle une tension insoutenable en tant que telle, une tension impossible, contradictoire, exigerait de créer.

Nous entrevoyons donc la possibilité d'une dialectique de la vie en transportant la

¹³ Frédéric Worms indique bien ce point : « Certes, « le mouvement interne du bergsonisme », pour reprendre l'expression de Merleau-Ponty, le porte de l'opposition de deux domaines de réalité à l'expérience de leur croisement, ou même à décrire notre expérience par leur croisement, de manière de plus en plus rapprochée, et d'une critique du langage à une « philosophie de l'expression » » (F. Worms, « Les trois dimensions de l'espace », dans *Epokhê* n° 4, 1994, p. 91).

conception explicitée par l'analyse de la dialectique intuitive à la réalité de la vie. Il s'agirait en effet d'une dialectique de *la réalité* elle-même, bien qu'elle soit découverte comme animant la dynamique de la vie elle-même, parce que, même si la vie ne forme qu'une partie de toute l'extension de la réalité, tous les phénomènes, y compris ceux de la matière inerte, doivent être compris dans un certain rapport avec la vie ou une vitalité. En un sens, le monde purement physique n'est rien d'autre qu'une abstraction (le monde réel est toujours avec la vie), et il en va de même que pour le « règne transcendantal de l'esprit » ou la Vie comme principe vital des vitalistes du XIX^e siècle que Bergson a critiqué. La réalité est bien cette relation de tension entre matière et vie, et cette relation prendra plusieurs formes, qui correspondront aux divers existants, matériaux et vitaux. Chez Bergson, la dialectique de la vie, c'est donc ce qui lancée après, ou en même temps, que la dialectique de la durée irait à son achèvement, achèvement qui conduirait à son tour à cette dialectique de la vie. Cette dialectique de la vie, autre que celle de la durée, montre concrètement que la pensée de Bergson ne s'arrête pas, ce que nous voulons faire apparaître.

2) Maintenant, pourquoi une telle dialectique de la vie passe-t-elle entre métaphysique et politique ou de la métaphysique à la politique ? Parce que les deux dialectiques, dialectique intuitive comme méthode de la pensée, et dialectique de la vie comme dynamique de la réalité ne sont plus séparées. Comme nous allons le voir, dans le mouvement immanent à la pensée même de Bergson arrive un moment où devient capable de situer l'émergence, puis l'histoire de la pensée, intellectuelle ou intuitive, et la sienne propre au terme provisoire de celle-ci, dans l'histoire de l'évolution de la vie. Et par là advient dans la vie cette possibilité pour le pensant et le pensé de se rencontrer, de se coïncider. On pourrait donc considérer cette rencontre comme le point culminant de la métaphysique de Bergson, voire de toute l'histoire de la métaphysique, puisque là s'incarne au niveau suprême l'identification révélant l'identité de la pensée et de la réalité. Comme Parménide le soutenait, « même chose sont le penser et l'être ».

Toutefois, chez Bergson cette rencontre n'est pas une telle coïncidence de béatitude, en tant que c'est *dans la vie* elle-même qu'elle a lieu. C'est un événement dans, et donc de la vie, et la vie n'est pas arrêtée par cet événement. La vie continue. Alors, la rencontre en question serait au fond cet événement que le pensant se replacerait dans son propre présent, à partir d'une réflexion théorique sur ce qu'est la vie, événement par lequel il retrouverait sa propre vie présente à partir de l'histoire de la vie. Cela

signifierait également que cet évènement est comme le moment où l'histoire de la vie tout entière est ouverte à son avenir imprévisible. Le déploiement de la dialectique de la vie peut et doit aboutir à un tel évènement ou à un tel moment, à ce moment où le pensant, donc « nous » qui pensons avec Bergson, nous apercevons que le destin de l'histoire de la vie, qui fut l'objet et le souci de notre pensée, dépend de nous-mêmes. Toute l'histoire conduit nécessairement à ce présent à partir duquel cette histoire peut être vue, saisie, mais qui n'est en retour accessible comme tel, qu'à partir de cette histoire ainsi saisie.

Par conséquent, la dynamique dialectique de la vie en est venue à nous faire nous confronter à notre présent comme étant celui de l'histoire de la vie. D'une métaphysique qui fonde la science, nous passons ainsi à une pratique, à un devoir pratique de décider notre présent. C'est bien là l'effet proprement théorico-pratique de la pensée de la dialectique de la vie qui exige de l'intérieur même de cette pensée d'agir en se replaçant dans son objet. Du plus profond de lui-même, le théorique amène nécessairement au pratique. Comme Henri Gouhier l'a dit, « il y a des paroles qui agissent parce qu'elles furent des actes qui parlent »¹⁴.

Certes, ce n'est pas une loi générale applicable à toutes les sortes de pensées. Cela n'est dû qu'à la spécificité d'un objet bien particulier de pensée. Nous croyons que le temps est un objet tout à fait extraordinaire pour la pensée. Toute pensée sur le temps doit d'une manière ou d'une autre, explicitement ou implicitement, en arriver au présent où le penseur se situe. Sinon, l'on en restera à une pensée seulement objectivante du temps, à une pensée qui ne traite du temps que comme d'un objet qu'on peut avoir devant les yeux ou sous la main parmi les autres, pour parler en termes heideggériens. Or, alors que la pensée de la durée bergsonienne nous fait ressaisir notre propre présent, la pensée de la vie bergsonienne nous engage dans le présent commun, et commun non pas seulement aux humains, mais à toute la communauté des vivants et, au-delà, à l'univers tout entier, en tant que cette pensée de la vie implique toute l'étendue de l'univers comme un seul ensemble des existants.

Là réside, selon nous, l'importance capitale de la pensée de la vie de Bergson, pensée de la vie qui se dessine en quelque sorte avec celle de la durée, mais sans pouvoir s'y réduire. Ces deux pensées imposent en effet deux tâches pratiques différentes pour la pensée : la recherche de la liberté individuelle et spirituelle, qui culminera dans

¹⁴ H. Gouhier, *Bergson et le Christ des évangiles*, Paris, J. Vrin, 1987, 1999, p. 118.

l'intuition mystique et qui définira la morale bergsonienne, et la recherche de la liberté commune ou la recherche commune de la liberté, qui consistera à s'ouvrir un avenir commun, et qui exigera pour cela d'inventer une forme collective qui rendra possible la liberté de chacun et de tous. Par là, cette pensée de la vie, ou cette dialectique de la vie, qui implique nécessairement une réflexivité de la pensée sur elle-même s'ouvre un champ qui doit légitimement être appelé « politique » en ce sens que la politique désigne l'entreprise collective de se décider par soi-même, entreprise qui est donc celle d'une liberté commune.

Ainsi, nous soutenons que la recherche sur la dialectique de la vie ne se borne pas à une étude métaphysique de ce qu'est la vie, mais outrepassa de l'intérieur même cette étude vers une étude du champ politique comme le lieu où, au travers de l'action humaine de se décider collectivement, s'acquiert en même temps la signification de l'auto-détermination de la vie elle-même. Toutefois, il nous faut être plus précis sur ce point. Ce dépassement n'est jamais un simple et naïf abandon de la métaphysique ou de la pensée théorique. Au contraire, il demande, et produit, une nouvelle intensification de la tension entre le théorique et le pratique. Encore une fois, dans le présent de l'histoire de la vie, il faut concentrer tout l'effort de la pensée métaphysique pour pouvoir théoriser ce champ de la politique à partir même de cette histoire, parce que c'est seulement dans une telle théorisation métaphysique de l'activité politique de l'homme que se révélera ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend pas. En d'autres termes, ce n'est que moyennant un tel effort que peut nous apparaître l'authentique indétermination de la situation actuelle, indétermination que ne saurait déterminer aucune pensée seulement théorique. La pensée métaphysique requise par la situation actuelle, par le présent de l'histoire de la vie, ne peut plus consister à réduire la réalité à un système discursif de concepts liés par des raisonnements, aussi ingénieux soient-ils, mais elle exige que soit comprise, que l'on s'approprie la situation actuelle à partir des forces, des tendances mêmes qui l'ont constituée et qui continuent de la constituer, afin de transformer par là cette situation, reçue comme quelque chose de *donné*, en une situation comprise comme quelque chose de *formé, constitué, ou conditionné* et donc susceptible d'être *changé* par nous. C'est donc une transfiguration entraînant une transsubstantiation du monde des données en monde de la liberté qui est effectuée par cette pensée métaphysique. Dans cette transfiguration-transsubstantiation, la pensée métaphysique se transforme elle aussi en une pensée pratique, une pensée qui se prolonge nécessairement en une pratique, exactement par l'effet propre de ses énoncés. C'est un discours performatif.

Ce discours performatif, ou cette pensée performative, prend plus précisément la forme d'une question. Toutes questions véritables consistent dans le fait de s'adresser directement à un sujet pensant. La question véritable, question qui n'a donc aucune réponse préalablement donnée ou supposée (Quand Bergson a affirmé que tout le problème est répondu s'il est bien posé, le vrai problème devient la position correcte d'un problème et cette position n'a pas de loi préétablie. C'est l'objet véritable de création philosophique) ne relève pas exclusivement à l'ordre du langage, du discours, et de la pensée. Elle concerne plus précisément l'effet quasi matériel ou existentiel du langage, du discours, et de la pensée. Devant une question sans réponse, chacun de nous sent peser sur lui un poids de responsabilité terrible et même insupportable, au point qu'il lui faudra y penser et agir pour pouvoir y répondre. C'est là précisément ce qui est supposé pouvoir arriver au lecteur sérieux et passionné d'un livre tel que *Le Recueil de la falaise bleue*, recueil du bouddhisme Chan de pareilles questions sans réponse. Ce n'est pas par hasard que Bergson termine ses derniers ouvrages par une question. Nous ne pensons pas seulement ici à la fameuse question demandant à l'humanité si elle voudra vivre seulement ou si elle voudra dépasser cette vie minimale, question qui clôt *Les Deux Sources*, mais aussi à la question qui, empruntant la voix de Ravaisson, est également posée à l'humanité par l'alternative entre « l'égoïsme et la haine », d'un côté et « la générosité » de l'autre côté, dans *La pensée et le mouvant*¹⁵.

C'est ainsi qu'en parvenant à une réflexion sur la politique comme champ d'action de la décision collective sur le présent commun, notre hypothèse d'une dialectique de la vie prend en compte cette transformation de la pensée métaphysique en un discours performatif à effet pratique : discours qui analyse l'actualité et qui pose une question *vitale*¹⁶.

Pour conclure, nous reformulerons cette hypothèse de « la dialectique de la vie entre métaphysique et politique chez Bergson » en une série de propositions qui énoncent les

¹⁵ En ce qui concerne le problème de déterminer quel est le dernier ouvrage de Bergson, problème qui, contre l'apparence, comporte bien une implication philosophique, cf. F. Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, Paris, PUF, 2004, p. 348-351.

¹⁶ Sur le sens de « vital », nous renvoyons au texte de F. Worms, « Qu'est-ce qui est vital ? », dans *Bulletin de la société française de philosophie*, 2007, 101 (2), p. 1-28.

tâches précises dont nous a fait prendre conscience notre lecture de Bergson. Ce sont telles qui ont dirigé l'exposé de notre interprétation de son œuvre.

1. La pensée de Bergson ne se réduit pas à celle de la durée, mais il y existe aussi la pensée d'autre chose.

D'où la tâche de déterminer la logique qui caractérise la pensée de la durée, et que nous avons appelé *dialectique de la durée*, si l'on veut mieux saisir, par mise en relief, la différence entre cette pensée de la durée et cette pensée d'une autre chose. Nous nous sommes donc efforcé de montrer ce qu'est la dialectique de la durée, qui nous semble résumer la doctrine centrale, et pour ainsi dire orthodoxe, du bergsonisme. Nous y procédons par une relecture de *l'Essai*.

2. Cette pensée porte sur ce qu'est la *vie*.

D'où la tâche d'élaborer un concept de la vie qui diffère de celui de la durée. Pour ce faire, nous avons d'abord montré que dans *l'Essai* l'achèvement de la dialectique de la durée conduit aussi à son échec, ou à son inachèvement, en ouvrant une autre pensée. Ensuite, dans *Matière et mémoire* se fait jour cette autre pensée, de la vie, à côté mais distincte de celle de la durée, autre pensée qui n'est certes pas encore explicite mais déjà lisible malgré tout. Finalement, nous avons tenté de montrer comment cette pensée de la vie se développait explicitement dans *L'Evolution créatrice*.

3. Cette pensée de la vie, à l'analyse, montre que la vie n'est rien d'autre que le *temps* de la vie.

La vie se pense comme une certaine temporalité propre, qui n'est pas la durée. D'où la tâche de l'élaboration d'une théorie de l'histoire de la vie comme *temps* propre de la vie, caractéristique de la vie. Ce travail consiste à montrer comment dans *L'Evolution créatrice* ce temps de la vie doit être conceptualisé comme une dialecticité qui n'est autre que le dynamisme d'une tension à la fois insoluble et originaire. Cette tension se transforme elle-même sans fin, entre deux tendances fondamentales, l'une à la répétition matérielle, l'autre à la création vitale. C'est dire que, si la vie est par essence créatrice, c'est seulement parce qu'elle est déchirée de son intérieur même par deux exigences incompatibles, de telle sorte que pour être elle-même elle doit surmonter sa propre impossibilité, sa propre négation provenant de cette contradiction constitutive d'elle-même entre ces deux tendances, ces deux exigences qui lui sont inhérentes. Elle le fait

par la création.

4. Cette dialectique de la vie, ou du temps de la vie, conduit celle-ci jusqu'à la politique, chez l'homme, champ politique qui est son présent ouvert où se décidera son avenir.

Il faut ici montrer comment la pensée de la vie en vient à celle de l'homme comme être vivant historique, et comment la réflexion sur la spécificité de cet animal qu'est l'homme à partir de la pensée de l'histoire de la vie implique une transformation de la métaphysique de la vie, transformation dont l'effet ultime est rien moins que de nous faire saisir notre présent commun et de nous y replacer, par la position d'une question sans réponse qui exige pourtant une réaction de notre part. Cela a dirigé notre étude des *Deux Sources*.

La structure d'ensemble de notre étude est ainsi donnée par ces quatre propositions qui sont comme un résumé analytique de l'hypothèse de la dialectique de la vie entre métaphysique et politique. D'après cette hypothèse, Bergson ne s'arrête pas à la durée, à la métaphysique, mais va vers la vie, vers la politique, se dépassant lui-même, s'aventurant.

0.3. Contre ou avec Bergson ? : La méthode de l'indice de la rupture textuelle

Il est enfin temps de préciser notre positionnement eu égard à la question de la fidélité interprétative aux textes, ou même à l'esprit de Bergson lui-même, dernier point que nous avons déjà abordé. Bien sûr, nous proclamerons simultanément une fidélité et une infidélité. En effet, notre méthode pour prouver l'existence d'une dialectique de la vie dans l'œuvre de Bergson, a consisté *en principe* à procéder en deux étapes, que nous n'avons cependant pas aussi distinctement effectuées dans chacune des parties de notre étude.

Tout d'abord, nous avons essayé de lire fidèlement et attentivement les quatre ouvrages majeurs de Bergson. Au fil de ces lectures, grâce à elles, nous avons fait apparaître certaines difficultés, certains désaccords entre les théories, les points de vue,

les idées présentées par chacun de ces livres, mais surtout certaines profondes ambiguïtés, voire ambivalences, qui semblaient inhérentes à chacun de ces livres. Chaque ouvrage majeur de Bergson comporte, chacun à sa manière, des ambiguïtés, des ambivalences et cela retrouve dans la constitution de la suite des chapitres. Il s'agit d'autant des *faits textuels* qui ouvrent naturellement, comme d'eux-mêmes, à plusieurs interprétations différentes, voire même incompatibles. Nous prenons ces faits textuels comme les enregistrements d'autant de marques d'un contact tendu entre la réalité et un auteur s'efforçant de l'atteindre et qui serait si intellectuellement honnête que ses textes n'enregistraient pas seulement sa pensée tentant d'exprimer la réalité pensée, mais aussi la résistance qu'il éprouve dans sa propre pensée à l'occasion de ces contacts avec cette réalité, qui résiste aussi, pour ainsi dire, à sa pensée. Dans ces contacts, en effet l'auteur rencontre bien la réalité mais c'est une réalité fuyante, dont l'expression semble se distancier aussitôt émise : une rencontre-séparation. Outre l'intention consciente de l'auteur, qui règle le texte, nous croyons pouvoir voir et devoir montrer, les enregistrements de tels contacts avec la réalité, qui se révèlent par certaines ambiguïtés, certaines apories, et même certaines contradictions. Nous sommes d'avis que les découvertes, mais aussi les explicitations que nous donnons de ces contradictions sont en fait le résultat d'une lecture *fidèle*, fidèle à la lettre du texte de Bergson. C'est là la première étape de notre recherche, qui se prétend fidèle à Bergson, en repérant des « points d'hérésie »¹⁷ dans les textes du philosophe. Ce serait une orthodoxie au seuil de l'hérésie. Il s'agit d'un repérage des points problématiques où plusieurs interprétations toutes possibles mais exclusives les unes des autres, d'où des malentendus et des abus peuvent sortir. En un mot, d'abord nous avons tenté simplement de faire des quatre ouvrages majeurs de Bergson les textes problématiques, aporétiques, ouverts à plusieurs interprétations, et cela en les lisant fidèlement.

La deuxième étape consiste bien dans le risque pris d'une hérésie, voire d'une apostasie partielle, pour proposer une interprétation dont nous sentons bien qu'elle nous est propre. De cette interprétation, nous avons déjà présenté les idées principales dans la présentation de notre hypothèse de la dialectique de la vie entre métaphysique et politique. Par conséquent, il nous suffira de préciser ci-dessous quels sont ces faits textuels qui correspondent, selon nous, à des « points d'hérésie », à des points réellement

¹⁷ Nous empruntons le terme de Foucault (*Les Mots et les Choses*, 1966), à l'instar d'Etienne Balibar (Cf. E. Balibar, *Citoyen Sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, Paris, PUF, 2011, p. 212).

problématiques ou troublants dans l'œuvre de Bergson. Ces points se situent toujours dans le passage non naturel, ou « supplémentaire » d'un chapitre à une autre, le plus souvent le dernier. Ce sont les suivants :

1. Entre les deux premiers chapitres et le troisième et dernier chapitre de *l'Essai*.
2. Entre le premier et le deuxième chapitre, puis entre les trois premiers et le quatrième et dernier chapitre de *Matière et mémoire*.
3. Entre les trois premiers chapitres et le quatrième et dernier chapitre de *L'Evolution créatrice*.
4. Entre les trois premiers chapitres et le quatrième et dernier chapitre de *Les Deux Sources*.

Parvenu au terme d'un chapitre avec lequel sa démarche semblerait devoir s'arrêter, Bergson ne s'arrête pas. Or ce non-arrêt implique, chaque fois différemment, chaque fois pour une raison différente¹⁸, une autre pensée, une autre possibilité, une autre interprétation. Nous appuyant sur ces faits textuels, qui sont en fait de véritables ruptures textuelles, en tant qu'il s'y agit d'un arrêt qui eût été possible mais qui est neutralisé, nous avons essayé de mettre à l'épreuve la validité et même l'intelligibilité de notre hypothèse.

C'est ainsi que nous pouvons définir notre méthode de recherche visant à confirmer la légitimité de notre hypothèse comme celle de l'indice de la rupture textuelle, en tant que cette rupture textuelle est en fait un premier indice, quoique non probant à lui seul, non suffisant mais nécessaire pour ouvrir l'enquête visant à valider notre hypothèse. Nous espérons qu'avec cet éclaircissement notre position interprétative deviendra plus nette. Nous voudrions aller en un sens en dehors de Bergson, de ce que Bergson a dit explicitement, et intentionnellement, mais cela précisément pour suivre sa propre suggestion, sa propre indication, qui a pris la forme d'une rupture textuelle. En fait, il nous semble que c'est aussi une certaine manière de continuer Bergson, et donc de *durer* chez lui ou de *vivre* avec lui.

¹⁸ Nous avons dégagé ces différentes significations et ces différentes formes que pouvaient prendre le développement de ces points problématiques. Pour le moment, nous nous bornons à dire que tous ces points ne portent pas exclusivement sur le passage de (la dialectique de) la durée à (celle de) la vie, mais tantôt sur l'approfondissement de la dialectique de la durée, tantôt sur le prolongement ou les conséquences de la dialectique de la vie.

I. DE LA DUREE

PREMIERE PARTIE.

LA DIALECTIQUE DE LA DUREE DE L'*ESSAI*

Le problème de l'Essai

Commençons cette étude sur l'*Essai* de Bergson en posant directement l'hypothèse qui inspire notre propos. Il s'agit d'un écart textuel. Il y a selon nous dans la philosophie de la durée telle qu'elle est présentée dans l'*Essai* un écart textuel *interne*, qui dissocie son principe de son application. Quel est cet écart textuel ? Dans son avant-propos même, où Bergson d'emblée signale l'importance du lien entre spatialité et langage, un écart spatial entre les deux paragraphes qui le constituent représente symboliquement cet autre écart, textuel, dont nous parlons. Après avoir posé la question : « Quand une traduction illégitime de l'inétendu en étendu, de la qualité en quantité, a installé la contradiction au cœur même de la question posée, est-il étonnant que la contradiction se retrouve dans les solutions qu'on en donne ? » Et Bergson va à la ligne, pour continuer : « Nous avons choisi, parmi les problèmes, celui qui est commun à la métaphysique et à la psychologie, le problème de la liberté »¹⁹.

Tout se passe comme si, après avoir établi le principe qui distingue fondamentalement l'inétendu de l'étendu, Bergson avait choisi le problème de la liberté comme un exemple insigne, qui pourrait pleinement manifester la portée du principe précédemment énoncé. Comme si, à partir de ce principe, le problème éternel de la liberté était si aisément résolu qu'il en disparaissait, comme disparaît la nécessité de répondre à un problème dès lors que son inconsistance a été portée au grand jour : comment répondre encore à ce qui n'est plus, à ce qui s'est dissipé comme un mirage ? On pourrait en fait affirmer que, n'eût été réputation de sa difficulté, devenue légendaire, le problème de la liberté ne serait en quelque sorte plus rien désormais qu'un cas dissipé avec la confusion dénoncée au paragraphe précédent. On a changé d'espace. On passe à la ligne, car une page de

¹⁹ *DI*, p. VII.

l'histoire de la philosophie est tournée. Le troisième chapitre de l'*Essai* porte le principal de son effort sur les réfutations d'erreurs philosophiques qui sont comme autant d'illustrations de la confusion dénoncée, car elles proviennent de cette ignorance principielle, celle de l'opposition fondamentale entre l'inétendu et l'étendu, autrement dit de la durée et de l'espace. Tout se passe comme si, de l'élimination de ces erreurs à la lumière de cette distinction, s'enchaînait directement la résolution du problème de la liberté, choisi presque seulement, pourrait-il sembler, pour son importance, d'où sa plus forte démonstrativité.

Or cela constitue vraiment quelque chose d'étonnant, si l'on se rappelle cette déclaration, répétée à maintes reprises par Bergson, de son opposition à tout esprit de système. « Je n'ai pas de système. Je n'ai pas un principe général dont je déduise des conséquences et qui me permette de répondre à n'importe quelle question sur n'importe quel sujet »²⁰. Bergson commencerait le développement de sa pensée à chaque fois à neuf, à partir d'un problème particulier, et non en y appliquant un principe universel. On peut se demander dès lors, si chacun des livres ultérieurs envisage bien un problème particulier, même s'il peut avoir une portée très vaste comme celui de la relation entre l'âme et le corps ou celui de l'évolution de la vie, ce que peut être ce problème principal qu'étudie l'*Essai*. Est-ce celui de la *nature du temps vrai*, élucidée par cette distinction entre l'inétendu et l'étendu ? Ou bien celui de la *réalité de la liberté* ?

En effet, l'étendue du texte entier de l'*Essai* est divisée en fait en deux parties (sur trois chapitres), dont l'une s'attache à une étude théorique et à l'établissement d'un principe conceptuel et métaphysique, et dont l'autre est une application de ce principe, entreprise pour en montrer la portée effective et la puissance de résolution quant au problème réputé insoluble de la liberté. La découverte de la durée est donc supposée évidemment n'avoir pas été faite au cours de cette réflexion sur la liberté mais bien au cours de l'examen qui précède de la notion scientifique de temps, et elle aurait été permise par une introspection portant sur les états de conscience, ce qui ferait apparaître le problème philosophique de la liberté comme n'ayant jamais consisté qu'en une simple, quoique capitale, méconnaissance de ce qu'est la durée. Dès lors, l'un des problèmes majeurs de l'histoire de la philosophie s'étant ainsi évanoui, n'aurons-nous pas l'impression, pleine de confiance, semble penser Bergson, que tous ces autres problèmes, censés insolubles, et qui ont provoqué tant de débats interminables dans l'histoire de la

²⁰ « Interview avec Jacques Morland » (1911) dans *EP*, p. 407.

philosophie sont solubles et comme déjà virtuellement résolus, ou plutôt dissouts, puisque a pu l'être celui de la liberté, le plus difficile de tous peut-être. Il apparaîtrait donc que le vrai problème était celui de la nature du temps, résolu par la découverte de la durée avant même que soit envisagé le problème de la liberté²¹. Ce dernier ne risquerait donc pas, sa cause profonde supprimée avec la confusion du temps et de la durée, ayant trouvé ainsi sa solution dans sa disparition, de pouvoir revenir remettre en question sa solution qu'est la conception de la durée. Il ne menace pas la durée, et il s'avérerait presque, rétrospectivement, n'avoir jamais été un vrai problème, mais seulement une occasion de manifester la puissance de la lumière apportée par la révélation de la durée. Quoi qu'il en soit, il est certain qu'avec cette « double candidature » au rang de problème central, la structure de l'*Essai* diffère de celle des autres ouvrages. Quel est donc le problème central de l'*Essai* ?

Or, nous le demandons : ces deux problèmes sont-ils vraiment séparables d'une telle manière ? Qu'en serait-il, si au contraire le problème de l'*Essai* tenait dans leur intrication ? Autrement dit, le Problème pourrait être que le problème de la liberté lancerait un défi redoutable au principe établi de la durée, et que la durée bergsonienne ne pourrait être comprise que moyennant ce défi qu'elle veut relever dans le problème de la liberté. Les notions de durée et de liberté se « co-appartiendraient », et la durée de l'*Essai* serait déterminée par celle de la liberté. La durée bergsonienne serait alors en vérité le temps de la liberté avant d'être celui de la conscience. Mais il reste cependant vrai que le problème de la liberté serait étroitement associé à une confusion sur la nature du temps et donc ne pourrait trouver sa solution que dans la durée, et qu'à sa lumière il apparaît comme un faux problème. Et cependant, il nous semble que se repose, apportée par la notion même de la durée, un nouveau problème concernant la liberté, et cette fois véritable car il est lié à l'essence de cette durée elle-même. On peut le formuler comme suit : comment penser la relation entre le passé et le présent autrement que selon le mode

²¹ Même si la durée était le principe à partir duquel le problème de la liberté est quasi-automatiquement résolu (il dissipe de lui-même la confusion qui suggérerait l'irréalité de la liberté), nous n'aurions là que la preuve de sa puissance, et non, la garantie que tous les problèmes de la philosophie pourraient être résolus par lui. Comme Deleuze l'affirme (G. Deleuze, *Le bergsonisme*, Paris, PUF, 1966, p. 3 sq.), il faut distinguer vrais problèmes et faux problèmes. Et ce sont de vrais problèmes ceux devant lesquels Bergson a dû reprendre à chaque fois sa réflexion philosophique, à partir de zéro, si bien que la durée ne peut pas être prise considérée comme un principe universel, général, de solution de tous les problèmes, mais peut-être seulement des faux, qui sont en fait plutôt autant de mauvaises manières de poser des problèmes, dont l'histoire de la philosophie est hantée depuis si longtemps, comme le problème du désordre et du néant absolus, ou celui du possible, selon Bergson.

de la causalité déterministe ?

Interrogeant sur la relation temporelle elle-même, ce problème exigera donc de revenir critiquement sur la notion même de la durée. En fait, nous pourrions dire que ce problème d'une durée menacée de déterminisme, comme sa solution, ne se dessinent qu'en creux, au travers des arguments qui en distinguent et en dissolvent le faux problème. Il nous faut donc, dépassant ce que ait apparemment cet avant-propos, aller jusqu'à déclarer : ce n'est en fait rien d'autre que le problème de la liberté qui ébranle, de son intérieur même, la notion de durée. Nous pensons que c'est seulement si l'on va jusque-là qu'il devient possible de comprendre dans toute son originalité et ses conséquences inattendues le geste bergsonien de fonder à nouveau la philosophie première. Pour anticiper, disons que cette compréhension va prendre la forme de ce que nous appelons la *dialectique de la durée*.

Ainsi, il existe selon nous un écart textuel et spéculatif à l'intérieur de la philosophie du temps que présente l'*Essai*. D'une part, le texte sépare explicitement l'*établissement* de l'opposition fondamentale de la durée et de l'espace de son *application* au problème de la liberté, mais d'autre part, il existe et doit inévitablement exister un lien intime entre les deux. Derrière le choix, à première vue un peu arbitraire de Bergson du problème de la liberté, qui n'aurait été choisi que pour la raison extérieure alléguée qu'il est « commun à la métaphysique et à la psychologie », se tiendrait un enjeu décisif pour la compréhension de la durée. Contre ce que Bergson lui-même semble suggérer, il faut donc aller chercher une raison plus solide pour laquelle c'est bien le problème de la liberté (et nul autre) que devait rencontrer nécessairement la philosophie de la durée. L'écart est somme toute ici entre ce que le texte dit explicitement et ce qu'il signifie implicitement. Seule la perception de cet écart ruine la vision trop paresseuse qui ne verrait dans l'*Essai* que la tentative ambitieuse d'une philosophie première qui prétendrait fonder tout le savoir. Si c'est bien la durée qui est le principe, alors, loin de pouvoir jamais constituer ce dernier mot du philosophe qui mettrait fin à tout conflit en philosophie, elle doit bien plutôt être ce qui fraie un chemin dont la destination ne peut jamais être préalablement assurée, en commençant par se confronter au problème de sa propre constitution, de sa structure. La notion de durée, comme telle, demanderons-nous n'implique-t-elle pas une dialectique ou une odyssée de la durée ?

Il convient donc d'abord d'accéder à cette dialectique de la durée par la durée elle-même, en retraçant le mouvement de l'*Essai* qui la fait sortir. Puisque cette dialectique apparaît à partir de la mise au jour d'une tension interne au temps lui-même, temps tel

qu'il est pensé par Bergson c'est-à-dire comme durée, il faut reconstruire l'*Essai* selon la perspective du temps pour pouvoir y voir à l'œuvre cette dialectique implicite de la durée qui lui est immanente. A nos yeux, les trois chapitres de l'*Essai* s'articulent en effet successivement sur les trois dimensionnels du temps, à savoir le présent, le passé et le futur. Mais il ne s'agit pas là d'une juxtaposition ni même d'une addition successive de ces dimensionnels du temps. L'essentiel réside dans la logique de la transition d'un dimensionnel à l'autre, transition qui s'accompagne chaque fois d'une réorganisation du temps lui-même. Il faut donc dire, pour être plus précis, que le présent, le passé, le futur ne sont pas simplement les dimensionnels d'un unique temps, mais proprement trois temps.

Pour bien saisir ce point dans le texte de l'*Essai*, prenons pour départ un passage de l'*Essai*, qui peut servir comme d'indication à suivre :

Or, de même que pour déterminer les rapports véritables des phénomènes physiques entre eux nous faisons abstraction de ce qui, dans notre manière de percevoir et de penser, leur répugne manifestement, ainsi, pour contempler le moi dans sa pureté originelle, la psychologie devrait éliminer ou corriger certaines formes qui portent la marque visible du monde extérieur. — Quelles sont ces formes ? Isolés les uns des autres, et considérés comme autant d'unités distinctes, les états psychologiques paraissent plus ou moins intenses. Envisagés ensuite dans leur multiplicité, ils se déroulent dans le temps, ils constituent la durée. Enfin, dans leurs rapports entre eux, et en tant qu'une certaine unité se conserve à travers leur multiplicité, ils paraissent se déterminer les uns les autres. — Intensité, durée, détermination volontaire, voilà les trois idées qu'il s'agissait d'épurer, en les débarrassant de tout ce qu'elles doivent à l'intrusion du monde sensible et, pour tout dire, à l'obsession de l'idée d'espace²².

Selon ce passage, qui en est comme une récapitulation, les trois chapitres de l'*Essai* ont porté successivement sur l'intensité, la durée, la détermination volontaire afin d'épurer la perception que nous nous faisons du moi et de retrouver sa véritable essence en tant qu'elle se distingue de ce qui lui vient du monde extérieur. Nous procéderons donc en suivant l'ordre successif et les thèmes de ces trois chapitres. Tout d'abord, nous allons montrer ce que sont ces « données immédiates de la conscience », et comment ces données n'ont en elles-mêmes aucun caractère quantitatif, tout en étant une multiplicité, de telle sorte que la notion d'intensité, un genre spécial de la quantité dans lequel le quantitatif et le qualitatif semblent coexister, est en réalité à dénoncer comme n'étant qu'un concept bâtard. Ensuite, nous traiterons de la notion de durée dans le cadre de la

²² *DI*, p. 168.

problématique de savoir comment cette multiplicité, qui sera déterminée comme qualitative, est susceptible d'être non-numérique, malgré sa multiplicité. Dernièrement, il s'agira du problème de la liberté, qui comme on l'a dit se pose inévitablement à cette durée, et nous verrons comment sa réponse modifiera implicitement la notion de durée elle-même. Les notions de données immédiates, de durée, et de liberté sont chaque fois obtenues en en expulsant successivement et respectivement les notions d'intensité, de nombre, et de déterminisme psychologique. Mais c'est aussi parce que ces notions-là semblent d'abord comporter tour à tour ces notions-ci. Ce que nous voudrions montrer, c'est finalement le mouvement qui enchaîne ces deux séries de notions, qui se constituent par des insinuations et des exclusions. Et comme nous l'avons indiqué, ce mouvement implique également trois compréhensions du temps, qui organisent respectivement le temps autour du présent, du passé, et de l'avenir. C'est bien par ce mouvement que nous pouvons voir comment le problème de l'*Essai* consiste en l'intrication des deux problèmes de la durée et de la liberté.

Chapitre I. La dialectique de la durée

1.1. L'état de conscience, la singularité et le présent

Commençons d'abord par cette question préliminaire pour entrer dans l'*Essai* : De quoi s'agit-il en cet ouvrage ? Quel est son objet théorique ? Ce n'est ni le temps ni la liberté²³, ni même les données immédiates de la conscience, si l'on comprend ces données comme quelque chose extérieur qui serait donné à la conscience. En effet, l'objet de l'*Essai* ce sont plutôt les états de conscience comme les titres des chapitres le manifestent clairement (« de l'intensité des états psychologiques », « de la multiplicité des états de conscience », « de l'organisation des états de conscience »).

Cependant, il importe ici de ne pas se tromper. Ces états de conscience ne sont pas simplement non plus des états purement subjectifs conscients. Ce sont certes des états qui constituent un moi conscient, mais ce moi est un moi « avec » un corps propre et qui communique constamment avec le monde environnant. Ces états de conscience comportent donc non seulement des dimensions proprement subjectives mais aussi des références au monde extérieur en tant que le rapport à celui-ci participe à la formation de la conscience elle-même.

Par exemple, quand Bergson traite de l'effort musculaire, il intègre par là le corps dans le champ de la conscience. Le corps est en quelque sorte inclus sous la forme de la *sensation* de l'effort corporel. Le monde extérieur est lui aussi explicitement impliqué dans les sensations représentatives, parce qu'elles ne sont autres que les qualités avec lesquelles les objets extérieurs nous sont donnés. Même ce qui nous semble relever seulement du moi n'est pas exonéré de cette communication avec le monde extérieur :

Mais petit à petit il [un obscur désir profond] a pénétré un plus grand nombre d'éléments psychiques, les teignant pour ainsi dire de sa propre couleur ; et voici que

²³ Si nous devons distinguer ainsi l'objet et le problème de l'*Essai*, c'est parce que le problème du temps et celui de la liberté ne se posent que par rapport au domaine de l'être, ou de l'expérience. Avant de poser le problème lui-même, il faut d'abord localiser où ce problème se pose. Il faut un certain contexte par où et dans lequel un problème est susceptible d'être posé.

vosre point de vue sur l'ensemble des choses vous paraît maintenant avoir changé. N'est-il pas vrai que vous vous apercevez d'une passion profonde, une fois contractée, à ce que *les mêmes objets* ne produisent plus sur vous la même impression²⁴ ?

Les sentiments profonds, tels qu'ils sont appréhendés par Bergson dans l'*Essai*, ne sont pas séparés des perceptions des objets et ils ne perdent pas tout lien avec le monde extérieur. Les descriptions bergsoniennes de la joie et de la tristesse considèrent que joie et tristesse peuvent même aboutir à un certain sentiment profond de l'existence ou de la vie :

Dans la joie extrême, nos perceptions et nos souvenirs acquièrent une indéfinissable qualité, comparable à une chaleur ou à une lumière, et si nouvelle, qu'à certains moments, en faisant retour sur nous-mêmes, nous éprouvons comme un étonnement d'être [...] Et elle [la tristesse] finit par une impression d'écrasement, qui fait que nous aspirons au néant, et que chaque nouvelle disgrâce, en nous faisant mieux comprendre l'inutilité de la lutte, nous cause un plaisir amer²⁵.

Cet « étonnement d'être » qui vient d'un retour sur nous-mêmes, ce n'est pas autre chose que l'affirmation de *notre existence en ce monde*. L'« impression d'écrasement », qui conduit à la prise de conscience de l'inutilité de la lutte, ne se confirme pas à la sphère subjective d'un moi solipsiste ; elle est bien la désespérance à la mort, le dégoût même de notre existence en ce monde. Il en va de même pour le sentiment esthétique et le sentiment moral.

Il faut souligner un autre aspect de ces états de conscience. Si ce ne sont pas les états de quelque sujet solipsiste qui se les seraient « concoctés » en lui-même, par lui-même et pour lui-même, mais bien des états de conscience qui se produisent exactement dans le champ de communication entre le moi conscient et le monde, ils peuvent donc être ramenés à des états *primordiaux*, c'est-à-dire antérieurs à toute distinction entre le moi et le monde « extérieur ». Ce sont absolument les toutes premières données, celles qui précèdent toutes les autres pour nous. C'est ici que le mot « immédiat » trouve toute sa portée ; ces états de conscience sont capables de fournir un certain principe fondamental dans la mesure où il est sans doute impossible d'en douter, parce qu'ils viennent *en premier* et précèdent donc le doute lui-même. L'immédiat est une autre expression de la

²⁴ *Ibid.*, p. 6, souligné par nous.

²⁵ *Ibid.*, p. 8.

certitude première²⁶. C'est bien un texte de Bergson concernant la sensation représentative qui manifeste plus que tout autre, avec la marque d'un étonnement, combien s'impose ce caractère d'immédiateté indubitable :

Considérez attentivement une feuille de papier éclairée par quatre bougies, par exemple, et faites éteindre successivement une, deux, trois d'entre elles. Vous dites que la surface reste blanche et que son éclat diminue. Vous savez en effet qu'on vient d'éteindre une bougie ; ou, si vous ne le savez pas, vous avez bien des fois noté un changement analogue dans l'aspect d'une surface blanche quand on diminuait l'éclairage. *Mais faites abstraction de vos souvenirs et de vos habitudes de langage* : ce que vous avez aperçu réellement, ce n'est pas une diminution d'éclairage de la surface blanche, c'est une couche d'ombre passant sur cette surface au moment où s'éteignait la bougie. *Cette ombre est une réalité pour votre conscience, comme la lumière elle-même*²⁷.

Ce qui est exclu par l'« abstraction de vos souvenirs et de vos habitudes de langage », c'est tout notre savoir, notre « connu », scientifique comme empirique, tous les cadres interprétatifs qui pourraient venir se surajouter et qui feraient écran entre nous et notre expérience. Ce commandement, d'autant plus radical, profond, difficile à suivre, qu'il semble simple, de « faire abstraction » détermine rigoureusement quelle serait la condition indispensable pour pouvoir saisir un état de conscience : cet état de conscience exigerait que soient écartées toutes les choses préalables et que nous devions faire face à nous-mêmes. L'effet de ce commandement n'a rien d'anodin. Ce qui se produit alors, c'est pour ainsi dire une transsubstantiation d'un néant en être. Ce qui n'était perçu par la conscience ordinaire que comme une négation, une diminution d'être relative nous apparaît maintenant dans la pleine attention, comme une réalité aussi réelle que l'être lui-même : « Cette ombre est une réalité pour votre conscience, comme la lumière elle-même ». Ce mot de « réalité », que Bergson ose choisir, nous convainc paisiblement de la certitude indubitable de l'existence de cette ombre qui est une donnée factuelle de la conscience. Les états de conscience ne se trouvent donnés comme des faits indubitablement certains que lorsqu'on écarte d'emblée toute possibilité d'en douter en tant qu'ils sont alors indubitablement présents à la conscience, et *tels qu'ils se présentent*, en faisant abstraction de tous les savoirs et de tous les cadres étrangers à eux. L'immédiat vient forcément avant le doute.

²⁶ Dans un texte ultérieur, Bergson est un peu plus explicite sur cette évidence puissante de l'immédiat : « L'immédiat se justifie et vaut par lui-même [...] » (« Discussion à la société française de philosophie sur *Immédiat* », dans *EP*, p. 363).

²⁷ *DI*, pp. 39-40, souligné par nous.

Ainsi, en vient-on à mieux comprendre l'expression de « données immédiates de la conscience ». Si l'on y tient, malgré le risque de la comprendre comme parlant de données à la conscience²⁸, conscience qui préexisterait donc d'une certaine manière à ces données, c'est parce que lesdits deux aspects, de donnée factuelle et d'immédiateté, sont reliés fermement dans cette expression. Les états de conscience sont bien des données dans la mesure où ils ne sont pas seulement les états subjectifs d'une conscience solipsiste qui se donnerait à elle-même en spectacle, mais des expériences réelles vécues par le moi conscient dans son rapport corporel et vital au monde. Que ces états soient des données, ce n'est pas parce que quelque chose d'extérieur serait donné à la conscience, mais parce que la conscience se les donne à elle-même sans les avoir tirés seulement de son propre fond²⁹. Et ils sont immédiats seulement parce que nous n'avons accès à eux qu'après avoir fait abstraction toutes ces choses censées venir avant eux, toutes les médiations. En somme, les états de conscience sont la première auto-donation absolue du moi au moi, mais le moi donné n'y est pas un moi solipsiste mais un moi inséparable du monde dont il fait l'expérience.

On pourrait aisément objecter à cette interprétation. Il serait même possible de présenter des phrases de Bergson qui y contredisent explicitement. Par exemple, voyons le texte suivant :

Or, de même que pour déterminer les rapports véritables des phénomènes physiques entre eux nous faisons abstraction de ce qui, dans notre manière de percevoir et de penser, leur répugne manifestement, ainsi, pour contempler le moi dans sa pureté originelle, la psychologie devrait éliminer ou corriger certaines formes qui portent la marque visible du monde extérieur³⁰.

Bergson ne met-il pas ici les états de conscience, le moi, en opposition avec le monde extérieur ? Cela ne suffit-il pas pour montrer que les états de conscience d'un moi pur sont proprement subjectifs, différents en nature et donc isolés du monde extérieur ? Que

²⁸ Sur la signification philosophique de la différence entre ces deux expressions, « les données à la conscience » et « les données de la conscience », voir F. Worms, « La conscience ou la vie ? Bergson entre phénoménologie et métaphysique », dans *Annales bergsoniennes II : Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, Paris, PUF, 2004, p. 194.

²⁹ C'est qu'il faut voir dans ces données autant d'activités d'auto-donation et d'auto-constitution de la conscience. Des données de la conscience sont des données qui constituent cette conscience. Il y a une activité qui se donne à elle-même, et elle constitue la conscience, mais précisément dans cette mesure elle n'est pas encore caractérisée elle-même comme conscience humaine, mais se trouve à un niveau proprement ontologique dans lequel communiquent primordialement le monde et notre être.

³⁰ *DI*, p. 168.

signifie « le moi dans sa pureté originelle », sinon le moi bien replié et préservé dans sa subjectivité solitaire ? Mais il ne faut pas négliger la précision des termes de la phrase. Ce qui doit être éliminé, supprimé, ce n'est pas simplement le monde extérieur mais bien « certaines *formes* qui portent la marque visible du monde extérieur ». De qui ces formes sont-elles les formes ? Ce sont bien évidemment des formes du moi ! Il s'agit des formes qui ont été imposées de l'extérieur au moi pur, et que la conscience a absorbées en elle comme si elles la constituaient ; elles renvoient en fait à ces connaissances qui tentent de saisir le moi en usant d'une méthode élaborée pour le monde extérieur. Ce qui doit être éliminé c'est une déformation défigurant le moi, déformation causée par la domination du mode de connaissance portant sur le monde extérieur, et non pas les rapports concrets du moi au monde extérieur.

Mais ce n'est pas tout. Il est important d'attirer l'attention sur le début du texte cité. Bergson parle là de l'abstraction opérée par la physique dans sa connaissance du monde extérieur. Or le monde que présente la physique n'est plus le monde naturel mais un monde rendu abstrait, qui n'est plus constitué que de rapports mathématiques. Ces formes qu'une « contemplation » du moi dans sa « pureté originelle », pour pouvoir advenir, devra avoir « éliminées ou corrigées », viennent donc du monde de la science physique non pas de ce monde naturel et empirique lui-même. Après cette épuration bergsonienne, le monde, non traité par la physique, non mathématisé, redevenu intact retrouverait avec le moi redevenu lui aussi pur son rapport essentiel. L'opposition est finalement entre le monde du moi pur, le monde encore gros d'une infinité de qualités sensibles et le monde de la science physique, le monde constitué désormais seulement, après ce traitement de rapports mathématiques. C'est pourquoi Bergson ne s'enferme pas dans la conscience solipsiste qui guette souvent la philosophie réflexive classique et peut, sans aucun inconvénient, parler d'un rapport authentique du moi pur à un monde extérieur naturel à partir de l'essence propre du moi.

Il n'en est certes pas moins vrai que, bien que les états de conscience impliquent toujours un rapport au monde extérieur, les descriptions de Bergson penchent vers le pôle du moi en écartant hors de son propos le monde extérieur et les modes de rapport qu'entretient le moi avec ce monde à travers le corps propre. En effet, une distance visible demeure entre les descriptions des états de conscience du premier chapitre, qui nous semblent porter sur les faits primordiaux se situant « avant » la séparation entre le monde et la conscience, et l'affirmation de la liberté de l'acte, quand il est acte qui émane du moi pur, que nous trouvons au troisième chapitre, moi qui semble bien être

distingué du monde extérieur. Cette distance est liée à cet écart interne que nous signalions dans l'*Essai*. Il s'agit précisément de la différence entre des états de conscience décrits tels qu'ils sont *dans l'instant présent* et la liberté subjective de l'acte du moi, qui elle se situe *dans l'ouverture vers l'avenir*. Nous verrons ce que signifie cette différence.

C'est précisément que dans l'*Essai* Bergson n'aborde pas encore véritablement la question de la relation entre le monde du moi pur et le monde de la science physique, ni celle de la relation entre la conscience et son corps, qui seront mises au centre de *Matière et mémoire*. Autrement dit, Bergson ne fixe pas *a priori* ce qui pourrait être une limite de validité de la notion de durée comme essence des seuls états de conscience. Ne s'applique-t-elle qu'au sujet humain, au monde humain ? Ou bien vaut elle aussi pour les animaux ou pour les végétaux, qui sont encore des vivants, ou même encore pour les choses inertes ? Laissant ouvertes toutes ces possibilités, Bergson concentre son attention sur l'aspect psychologique de ces états de conscience, et la durée y est donc forcément, celle d'un moi humain.

Quoi qu'il en soit, la description des états de conscience comme objet propre de l'*Essai* garde une portée ontologique générale. Nous pouvons dire d'emblée ce qu'est cette ontologie. C'est une ontologie de la singularité. Elle dit que tout est singulier, et par là détruit donc toute notion générale de l'Être.

Pour cela, il suffit de considérer ce de quoi Bergson en vient à parler réellement quand il s'efforce de décrire les états de conscience tel qu'ils sont et pour autant qu'ils sont. Revenons sur le texte cité, qui évoquait une feuille de papier éclairée par quatre bougies. Que veut dire pareille expérimentation de pensée ? Bergson dénonce ici la fausse évidence de la perception quotidienne, qui croit et va jusqu'à croire percevoir qu'il y a une couleur propre à chaque chose et que c'est toujours cette unique couleur que l'on voit, qui nous apparaît seulement différemment à cause de la variation de l'éclairage environnant. Il détruit les catégories classiques de la substance et des attributs essentiels et accidentels. Il n'est en effet pas vrai que « la surface reste blanche et que son éclat diminue ». Si l'on ne s'en tenait qu'à ce qu'on perçoit réellement, sans y mêler ni mémoire, ni désir secret de permanence, aucune idée ne surgirait d'une quelconque identité substantielle d'une surface, qui serait restée toujours aussi blanche « en elle-même ». Seuls des changements de nuance nous sont donnés, sans aucun support. Lisons la suite du texte cité : « Cette ombre est une réalité pour votre conscience, comme la lumière elle-même. Si vous appeliez blanche la surface primitive dans tout son éclat, il

faudra donner un autre nom à ce que vous voyez, car c'est autre chose : ce serait, si l'on pouvait parler ainsi, une nouvelle nuance du blanc »³¹. La surface éclairée par trois bougies n'est pas « la même surface mais seulement moins éclairée » que celle éclairée par quatre bougies, mais *autre chose*. C'est, pour ainsi dire, une autre substance.

Ici la différence entre substance et attribut est réduite à celle entre deux attributs, sans substance. Après l'élimination de la notion de substance, s'étend le spectre infini de différences, qui pourront être indéfiniment de plus en plus petites mais qui auront toutes le même statut ontologique. C'est bien un tel monde de différences de nuances, de singularités éphémères que les états de conscience nous présentent. Ces singularités événementielles, qui précèdent toute fiction identitaire de « choses » et de « sujet » conscient permanent, auxquelles tout se réduit, ces qualités sensibles minuscules, des choses comme des sentiments profonds, ce sont d'abord, immédiatement, des états de conscience.

C'est pour l'indiquer plus manifestement que nous avons choisi le mot « singularité » au lieu de « qualité ». Tandis que la qualité nous semble être soumise à autre chose, que ce soit à la conscience la percevant comme sa qualité ou bien à la chose perçue comme son attribut, la singularité renvoie, elle, à l'existence même d'un existant en tant que celui-ci est considéré sous l'angle de sa teneur propre et singulière, variable et chaque fois unique selon le cours du temps. La singularité est le *fait premier* de notre conscience et cette clause restrictive, « de notre conscience », ne marque pas l'appartenance de la singularité à notre seule conscience mais la limite intérieure propre à notre conscience, le fond, le point le plus bas de celle-ci. Mais cette limite n'est point négative comme elle l'est chez Kant. Chez Bergson, la singularité est le fait premier que nous puissions connaître, de sorte qu'elle est le point de départ absolu pour toute notre expérience et pour tout notre savoir ; elle ouvre et constitue le champ de notre expérience concrète.

Ces singularités ne sont cependant pas ineffables par principe. Si elles l'étaient, ce serait en raison de l'absence empirique d'un sujet ou d'une communauté de sujets qui pourrait en témoigner éventuellement. Quelque chose (se) passe dans notre conscience, non remarqué explicitement par elle peut-être, quelque chose est apparu et a fuit avant que nous le fixions dans notre mémoire et le cristallisions en mots. Mais il y a toujours la possibilité de le faire. Comme le fait Bergson, chaque singularité peut être décrite rigoureusement et distinguée des autres. Chaque singularité jouit de sa factualité

³¹ *Ibid.*, p. 40.

implacable et inamovible, qui lui donne l'éternité d'une Idée platonicienne. Les descriptions admirables de Bergson en font la preuve ; il discerne explicitement les formes singulières des états de conscience. Il écrit : « Ainsi, il y a plusieurs formes caractéristiques de la joie purement intérieure, autant d'étapes successives qui correspondent à des modifications qualitatives de la masse de nos états psychologiques »³². Quelque petite que soit la singularité d'un état de conscience, elle se distingue des autres par une différence qualitative propre.

Pourtant, l'essentiel des descriptions bergsoniennes n'est pas là. Bergson n'admire pas simplement la multiplicité en fleurs des singularités. Il les analyse et il en met au grand jour la structure. En fait, il énonce dès le début quelle est cette structure qui oriente ses descriptions :

Nous allons voir, en effet, qu'elle [l'intensité pure des états de conscience se suffisant à eux-mêmes] se réduit ici à une certaine qualité ou nuance dont se colore une masse plus ou moins considérable d'états psychologiques, ou, si l'on aime mieux, un plus ou moins grand nombre d'états simples qui pénètrent l'émotion fondamentale³³.

La structure de la singularité, qui nous apparaît plus clairement dans les états de conscience se suffisant à eux-mêmes et sans qu'y soit introduit un certain élément extérieur, est ici définie comme une relation à deux termes, dont l'un est une sorte de fond et l'autre une multiplicité d'états simples. A l'encontre de ce qu'on attendrait de prime abord, la singularité, la qualité propre à l'état de conscience, n'est pas un simple inanalysable, mais contient des éléments multiples, qui en outre sont liés, pour ainsi dire, par une structure polarisée.

Bergson qualifie cette structure relationnelle par les termes de « coloration » ou de « pénétration ». Cette qualification doit interdire de penser que cette singularité pourrait résulter d'un agglomérat par juxtaposition d'unités élémentaires elles-mêmes atomiques, c'est-à-dire impénétrables, et garantit toutefois son unité qui nous permet de parler de « singularité ». Et c'est cette multiplicité qualitative contenue dans la singularité qui permet de penser l'intensité des états de conscience autrement que quantitativement. Cette intensité n'est pas l'attribut d'un attribut, la quantité de la qualité de cette conscience, mais elle est l'être qualitatif de la qualité même.

Il s'agit en effet de pouvoir penser la qualité d'une façon immanente, et c'est cela qui

³² *Ibid.*, p. 8.

³³ *Ibid.* p. 6.

rend possible une connaissance d'un autre genre que la science empirique. Cette connaissance consiste en une sorte d'analyse qui montre la richesse d'une qualité ou d'une singularité perçue. La différence entre deux intensités d'un état de conscience, qui par là n'est en fait déjà plus du tout le même qualitativement, est néanmoins interprétée par la science psychologique comme une différence seulement quantitative de la même qualité, dans état de conscience par ailleurs semblable à un autre, de degré moindre ou supérieur quant à cette qualité, alors que cette différence est au fond différence provenant de la multiplicité des éléments qui constituent tout état de conscience. C'est du fait de cette différence de multiplicité qu'il est possible de parler de « degrés », d'étapes dans un état de conscience, sans faire aucune référence à la quantité. Un état de conscience qui contient plus d'éléments est pour ainsi dire *supérieur* à un autre contenant moins d'éléments.

En fait, cette différence de multiplicité n'est cependant pas suffisante pour parler de « supérieur » ou d'« inférieur ». Un autre facteur est tacitement mis en œuvre. Il s'agit d'une comparaison qualitative qui implique une évaluation, voire une sélection parmi les singularités. Les états de conscience peuvent être appréciés selon un critère tiré de l'intérieur même de la conscience, et au travers de ces appréciations ces états semblent ne plus être les singularités qui constituent le monde primordial mais devenir « notre » propre conscience, « notre » propre vie consciente.

Mais ce point ne sera pleinement éclairci que moyennant un examen des deux chapitres suivants. Pour l'instant, nous pouvons seulement dire que la critique par Bergson de la notion d'intensité, telle qu'elle est utilisée dans la science psychologique, n'exclut pas tous les genres de comparaison et qu'il peut y avoir une comparaison de type qualitatif susceptible d'imposer une orientation aux états de conscience. Il y a donc une comparaison axiologique possible. Alors que la science peut, à propos de tous les états de conscience, user de la notion d'intensité et les traiter tous quantitativement, quels qu'ils soient, la philosophie dégage d'eux leur sens moral et vital. Finalement, une étude qui s'en tient, de façon immanente, aux états de conscience, ouvre par là la perspective d'un univers infiniment riche de qualités sensibles, monde de singularités qui est ce monde premier, primordial, à partir duquel seul la conscience et la chose matérielle pourront être authentiquement repensées, monde ultime enfin, au-delà duquel il n'y aura plus rien à chercher.

Pourtant, cette étude ne s'arrêtera pas là. Bien que la singularité soit le fait ultime, indubitable et absolu, il n'apparaît pas très sûr que l'on puisse fonder quoi que ce soit

d'autre sur elle, puisque cette singularité est si simple, si complète, si parfaite en un mot, qu'il ne semble pas possible d'en tirer quoi que ce soit d'autre qu'elle. Elle serait le fait premier mais infertile sur lequel il est difficile de songer une philosophie première. Heureusement, comme nous venons de le voir, les descriptions bergsoniennes découvrent que cette singularité contenait, en fait, toujours une certaine multiplicité, ce qui permet de faire un pas en avant. Le tour de force de Bergson réside bien ici dans le geste de refuser à la fois de s'en tenir au fait, si simple et satisfaisant pourtant, de la singularité, et de tenter de penser les états de conscience selon le point de vue, qui leur est cependant extérieur, de l'intensité comme quantité. Ce double refus est bien opéré afin de pouvoir observer plus minutieusement et plus exactement le fait même. On peut voir là la puissance admirable d'une volonté acharnée d'observer, qui passe toutes les constructions théoriques ou spéculatives. A partir de ce fait simple de la singularité est entrevue la possibilité d'une connaissance. Ces singularités, qui sont toujours et sans cesse différentes et changeantes, semblaient en effet *a priori* interdire toute connaissance, si celle-ci ne peut être, par essence qu'universelle. Mais du fait d'une multiplicité interne qu'elles comportent toutes, une sorte de comparaison entre ces singularités est rendue possible, qui pourrait conduire éventuellement à l'établissement d'un ordre général³⁴ !

Il faut ici souligner d'autant plus ce point, si important, que ce n'est pas simplement le nombre lui-même des éléments constitutifs de l'état de conscience, mais la relation entre ces éléments, et donc la complexité de cette relation, qui détermine la profondeur singulière de l'état de conscience : les éléments n'y interviennent pas sans qu'il y ait relation entre eux, et la richesse d'un état de conscience n'est donc pas *comptée*, mais *sentie*. Et cette richesse sentie est produite par un certain processus polarisé. Il y a un élément (« une certaine qualité ou nuance » ou « l'émotion fondamentale ») qui détermine le fond d'un état de conscience, et d'autres éléments qui y participent. La complexité spécifique de ce processus se reflète dans l'hésitation visible de Bergson : « [...] une certaine qualité ou nuance dont se colore une masse plus ou moins considérable d'états psychologiques, *ou* [...] un plus ou moins grand nombre d'états simples qui pénètrent l'émotion fondamentale »³⁵. Cette hésitation ne vient-elle pas du recours à l'image de la coloration ou de la pénétration ? Quand un élément dominant ou fondamental et d'autres, « en plus ou moins grand nombre », se fondent en un état de

³⁴ Pour le dire d'avance, il s'agira d'un ordre de la liberté, qui apprécie les états de conscience en fonction de leur degré de liberté consciente.

³⁵ *Ibid.*, p. 6, souligné par nous.

conscience qu'on peut dire un, n'est-il pas impossible de déterminer si c'est celui-là qui intègre ceux-ci ou, à l'inverse, si ce sont ceux-ci qui s'y diffusent ? Pourtant il faut résister à une tendance de pensée qui appuierait trop sur l'image commode, mais qui peut être trompeuse, de la liquidité, car ces éléments, ces états simples, ne se diluent pas littéralement comme le ferait un liquide dans un autre, du lait dans de l'eau par exemple, mais ils continuent de s'y distinguer, ne serait-ce que de façon obscure. Sinon, l'on n'aurait toujours que des sentiments simples, et jamais de sentiment riche. L'hésitation de Bergson vient plutôt de la particularité de la relation même. Dans le rapport de l'élément dominant aux autres, la relation est tellement intime et essentielle que tous les termes sont affectés par cette relation.

C'est pourquoi l'hésitation en question doit être comprise comme une inversion. Après avoir établi une relation de domination qui s'exerce par la coloration des autres, la force de cette relation oblige l'élément dominant à permettre que les autres s'épanouissent au cœur de lui-même, sans les annuler ou les absorber totalement en lui :

N'est-il pas vrai que vous vous apercevez d'une passion profonde, une fois contractée, à ce que les mêmes objets ne produisent plus sur vous la même impression ? Toutes vos sensations, toutes vos idées vous en paraissent rafraîchies ; c'est comme une nouvelle enfance³⁶.

Une passion profonde ne rassemble pas tous les autres éléments psychologiques en lui, pour en faire, une fois concentrés en lui, des subordonnés, mais devient un terreau fertile sur lequel même ses anciens « locataires » fleurissent d'une nouvelle vie propre, dont l'intensité et la vivacité sont celles de l'enfance. La profondeur, la singularité d'une passion s'exprime par le renouvellement de toutes les singularités des autres états de conscience, renouvellement qui rend celles-ci différentes les unes des autres, mais qui n'est à son tour rendu possible que par la coloration de cette passion. Ainsi, la relation entre ces singularités est telle qu'elle affecte et modifie, chaque fois d'une nouvelle manière chacune d'elles *au point qu'elles ne peuvent être définies que par cette relation*. Cette relation est immanente à chacune et c'est pourquoi elle est sentie ; son existence consiste dans l'effet senti de cette résonance qu'elle produit dans chacune. Ce sera au deuxième chapitre que Bergson en tente sérieusement l'étude par développement d'arguments et construction de concepts.

La description des états de conscience rend au moins manifeste qu'ils consistent en, et

³⁶ *Ibid.*

constituent tout à la fois, une « multiplicité » qui est « sentie », et que c'est cette dernière qui donne tout son sens à la critique bergsonienne de l'intensité. Sur ce point, on pourrait rectifier l'analyse classique d'André Robinet. Celui-ci discerne deux éléments dans ces descriptions bergsoniennes du premier chapitre. Selon lui, tous les états de conscience comportent à la fois la qualité et la quantité, de telle sorte que la quantité est une donnée immédiate au même titre que la qualité : « [...] On ne peut dire, d'après l'analyse bergsonienne, ni que la donnée qualitative que révèle l'introspection soit antérieure à la donnée quantitative que la description psychologique affinée contraint d'admettre, ni que cette donnée qualitative soit d'une autre valeur que la donnée spatiale. Elles sont toutes deux nécessaires si on considère le fait que seule l'intensité qui les comporte dans sa genèse nous apparaît dans la perception vécue »³⁷. Pour ce qui revient à la donnée quantitative, André Robinet invoque « la capacité de l'âme », « portion de l'organisme », « partie de l'espace », « direction locale »³⁸. La distinction entre la qualité de la quantité et la quantité de la qualité se voit ici attribuée une extrême importance critique. Mais à nos yeux, André Robinet n'a pas suffisamment mesuré la portée de l'expression qu'il emploie quand, un peu plus haut que le texte cité, il parle de « cette référence quantitative, *plus ou moins confusément perçue* »³⁹. S'il y a un élément quantitatif dans les états de conscience, il ne pourrait nous être donné que sous la forme de quelque chose de senti, de perçu. Pour savoir ce que cela veut dire, considérons, par exemple, la capacité de l'âme, qui est l'élément quantitatif des états profonds. Bergson écrit : « Mais le nombre des états que chacune de ces modifications qualitatives atteint est plus ou moins considérable, et *quoique nous ne les comptions pas explicitement*, nous savons bien si notre joie pénètre toutes nos impressions de la journée, par exemple, ou si quelques-unes y échappent »⁴⁰. Ce qui sait, sans compter, qu'il y a multiplicité est un sentir, cette multiplicité est une multiplicité sentie. Ce que nous connaissons sans avoir pour autant à le compter, ce n'est pas le nombre, la quantité plus ou moins grande de ces états, mais la relation immanente, par compénétration, qu'a cette joie fondamentale avec les autres états, ou l'effet d'un multiple au sein d'un un.

C'est ce point qu'André Robinet néglige, quoiqu'il n'en soit pas loin dans la phrase suivante : « Non qu'en lui-même il [un sentiment] soit quantité, mais [...] la référence

³⁷ André Robinet, *Bergson et les métamorphoses de la durée*, Paris, Seghers, 1965, p. 48.

³⁸ Voir *ibid.*, p. 43 sq.

³⁹ Nous soulignons.

⁴⁰ *DI*, p. 8, souligné par nous.

que la conscience en fait d'elle-même et confusément à sa propre totalité est l'indice d'un plus ou d'un moins »⁴¹. Il admet donc explicitement qu'un sentiment n'est pas en lui-même quantité, mais il interprète la relation qui s'établit entre ce sentiment et l'ensemble des autres états de conscience, comme quantitative, comme étant mesurable ou du moins comparable, du fait de l'étendue plus ou moins grande que ce sentiment occuperait dans la capacité totale de l'âme !

Contre cette interprétation, il faut s'en tenir littéralement à ce que dit Bergson sur l'intensité : « L'idée d'intensité est donc située au point de jonction de deux courants, dont l'un nous apporte du dehors l'idée de grandeur extensive, et dont l'autre est allé chercher dans les profondeurs de la conscience, pour l'amener à la surface, l'image d'une multiplicité interne »⁴². Si l'on épure la notion d'intensité en écartant le premier courant, qui ajoute un élément extérieur aux états de conscience et qui ne leur convient pas, il ne reste que la notion d'une multiplicité interne, et la question est alors de savoir si du seul fait que l'on parle de multiplicité, il faut que cette multiplicité interne soit nécessairement numérique, quantitative. C'est que, jusqu'à cette étape, cette multiplicité interne n'a pas encore été déterminée comme quantitative, et que la démarche suivante de Bergson tendra au contraire à la penser comme qualitative. Il n'y a pas deux dimensions concomitantes des données de la conscience, dont l'une serait la quantité et l'autre la qualité, mais seulement une dimension, et il faut donc parler de multiplicité qualitative. Il n'en est pas moins vrai que cette multiplicité interne, du fait qu'elle est multiplicité, peut se prêter à une vision superficielle qui voit une dimension quantitative dans cette pluralité qualitative parce qu'elle est pluralité ; même si cette appréhension n'est pas fondée en droit, en fait on croit pouvoir passer de la multiplicité d'éléments à un nombre, même inconnaissable de cette multiplicité.

Ainsi, l'interprétation bergsonienne de l'intensité va dans les deux sens. Bergson critique le passage illégitime d'une multiplicité qualitative à une quantité, et se demande s'il est possible de penser conceptuellement une multiplicité qui ne serait pas numérique.

Mais il reste un dernier point, qui n'est pas moins important pour notre propos. L'exigence de faire abstraction de toutes nos habitudes et connaissances pour percevoir l'état de conscience en tant que tel est aussi l'exigence de saisir le pur présent lui-même. On n'a pas besoin d'insister sur la liaison intime entre présence et présent. L'essentiel

⁴¹ A. Robinet, *op. cit.*, p. 43.

⁴² *DI*, p. 54.

tient dans la détermination du présent par la présence. Qu'est-ce que le présent ? On a beaucoup de difficulté à définir le présent, puisqu'il semble impossible d'échapper à une définition tautologique : le présent, c'est maintenant, ou ce qui est. Mais cette tautologie ne nous enseigne rien sur ce qu'est le présent. Quant à ce problème classique⁴³, les descriptions bergsoniennes apporte un nouvel élément de réponse. Pour le dire très directement, le présent, c'est la singularité, car cette dernière n'est accessible que dans le présent. Toutes nos habitudes et tous nos savoirs, qui doivent être exclus, mis entre parenthèses, suspendus, pour avoir accès à la singularité comme telle, c'est tout ce qui n'est pas donné dans le présent ; ils viennent du passé et parfois sont chargés de futur, ou plutôt d'une anticipation du futur. C'est seulement hors d'eux que le pur présent se révèle ; il n'est autre que la donation de la singularité, que le surgissement de l'expérience de la singularité. Il ne s'agit donc pas de ce qui ne serait qu'un dimensionnel formel du temps mais de la vivacité de la singularité en elle-même, si bien que le présent est pure expérience pré-subjective et pré-objective, car son expérience précède toute distinction entre sujet et objet.

Que les descriptions du premier chapitre concernent ce qui se présente dans le présent seul, cela est suggéré *a contrario* par la phrase suivante : « Dans le chapitre qui va suivre, nous ne considérerons plus les états de conscience isolément les uns des autres, mais dans leur multiplicité concrète, en tant qu'ils se déroulent dans la pure durée »⁴⁴. Si les états de conscience, dans le premier chapitre, n'ont pas été considérés dans la pure durée, dans la succession temporelle, c'est qu'ils ne se situent jamais, en tant que tels, que dans l'instant présent. En fait, le présent est toujours l'absolument singulier, le concret déterminé par l'expérience actuelle. Il n'y a pas de « présent en général », abstrait ; il est bien seulement chaque fois là où l'expérience est en train de se produire. Comme le sujet se forme à partir de cette expérience pure, le présent est aussi lié au sujet. C'est pourquoi tout présent relève toujours de quelqu'un, est toujours un présent pour un sujet conscient, même si ce présent n'est pas la propriété exclusive de ce sujet conscient. Le temps est « inséparable non pas tant d'un « sujet » abstrait, psychologique ou « transcendantal »,

⁴³ A propos de la liaison entre présent et présence, et du problème fondamental concernant la pensée du présent, et même du temps, nous tenterons plus tard de développer une théorie, lors de notre étude de *Matière et Mémoire*.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 54.

mais d'un *individu* menant une vie ou une histoire elles-mêmes temporelles »⁴⁵. C'est quand nous ne sommes que conscience de telle singularité que nous vivons une expérience pure et que nous sommes dans le présent.

Ainsi, le premier chapitre a établi quel était le lien entre la singularité, l'état de conscience et le présent.

1.2. Multiplicité qualitative et durée

Comme on l'a dit, le deuxième chapitre de l'*Essai* étudiera *conceptuellement* la nature de la relation constitutive de la singularité de l'état de conscience (à savoir la possibilité de concevoir une multiplicité qui soit qualitative), ce qui conduira à l'étude du temps lui-même. Mais il ne faut pas perdre de vue la logique qui a fait poser la nécessité de cette étude. Le passage du contenu du premier chapitre à celui du deuxième est en effet exigé par un problème explicite, problème qui provient précisément de l'acquis du premier chapitre. Si les états de conscience y avaient été élucidés comme des singularités qui se constituent en une multiplicité qui est éprouvée comme la relation *immanente* entre elles, et si cette découverte avait permis ensuite de critiquer la notion d'intensité scientifique, comprise comme une sorte de grandeur, la notion de quantité ne réapparaissait-elle pas cependant, et cette fois à l'intérieur de ces états de conscience eux-mêmes, du simple fait qu'ils comportent une multiplicité ? Même si nous avons refusé qu'on puisse légitimement parler de quantitatif s'agissant de cette multiplicité interne, en insistant sur le fait que puisque cette multiplicité est prouvée, sentie comme l'effet unique, doué d'une qualité propre et indécomposable d'éléments multiples, il est impossible d'analyser cette multiplicité dans la perspective d'une certaine grandeur, ni comme ensemble ni pour chacun de ses éléments, il n'en reste pas moins qu'est alors éprouvée une multiplicité. Or multiplicité nous apparaît de soi impliquer nécessairement possibilité de compter, donc nombre. Par conséquent, cette notion de quantité qui avait été conjurée par la mise en évidence de l'expérience d'une singularité qualitative semble revenir sous la forme d'une multiplicité interne. Si toute multiplicité est par essence numérique, elle ne peut pas ne pas être quantitative.

⁴⁵ F. Worms, « La conception bergsonienne du temps », dans A. Schnell (dir.), *Le Temps*, Paris, J. Vrin, 2007, p. 185.

C'est pourquoi l'on doit d'emblée entreprendre l'étude de la relation entre le nombre et la multiplicité. Il faut approfondir l'étude de cette relation dite *immanente* entre le multiple des éléments et la singularité qualitative de leur effet, et *montrer en quoi la formation de ce multiple elle-même n'est pas séparable de la singularité de l'effet*, qui fera que ce multiple ne pourra pas être pensé comme une multiplicité de type ordinaire, à savoir numérique, pour pouvoir conjurer définitivement cette forme précise de la quantité qui est le nombre. Sans une telle étude, si peuvent dans tous les cas être simplement identifiés multiplicité et nombre, alors on perdra tout ce qui a été gagné dans la distinction entre qualité et quantité. Ainsi, entre les deux premiers chapitres, une *dialectique* voit réapparaître ce qui avait été écarté sous une première forme, la quantité, sous une deuxième forme, le nombre, à cause d'une multiplicité admise comme *inhérente* à ce qui avait permis de rejeter le quantitatif, à savoir la qualité. « Multiplicité » semble bien impliquer le nombre, qui peut toujours en être tiré, en droit, sinon en fait, comme sa forme simplement la plus précise. Si la notion d'intensité des états de conscience est une notion bâtarde, la notion de « multiplicité qualitative » pourrait être une véritable contradiction qui surgit de l'intérieur même de l'état de conscience comme singularité qualitative. Ce que nous appelons « dialectique de la durée » est bien cette progression de la pensée qui établit la durée comme principe en levant cette contradiction apparente de la multiplicité interne, qualitative.

La durée est donc la réponse à cette contradiction intrinsèque que semble comporter la multiplicité interne ; la durée se révèle une autre manière de former une multiplicité que la numérique. C'est pourquoi l'analyse du nombre figure tout au début du deuxième chapitre. Le modèle selon lequel Bergson pense la formation du nombre est le modèle intuitif du comptage des moutons d'un troupeau. On peut objecter à ce choix⁴⁶, non pas des moutons bien sûr, mais du paradigme du comptage pour penser le nombre, mais il convient auparavant d'attirer l'attention sur l'intention fondamentale qui anime l'analyse bergsonienne du nombre. Elle est indiquée dès la première phrase de ce chapitre : « On définit généralement le nombre une collection d'unités ou, pour parler avec plus de

⁴⁶ Par exemple, Russell a posé une telle objection : « Il y a trois choses entièrement différentes que Bergson confond [...], à savoir : (1) le nombre, le concept général applicable aux divers nombres particuliers ; (2) les divers nombres particuliers ; (3) les diverses collections auxquelles les divers nombres particuliers sont applicables » (B. Russell, « The philosophy of Bergson », dans *Logical and Philosophical Papers (1909-1913)*, (éd.) J. Slater, *The Collected Papers of Bertrand Russell*, vol. VI, Routledge, 1992, p. 329, recité de F. Worms, *La Philosophie en France au XX^e siècle. Moments*, Paris, Gallimard, 2009, p. 163.

précision, *la synthèse de l'un et du multiple* »⁴⁷. Le nombre est donc considéré dans une perspective qui en fait « la synthèse de l'un et du multiple », et l'analyse bergsonienne prend dès lors pour but l'explicitation du double aspect du nombre, qui est à la fois unité et somme. C'est donc précisément *pour autant qu'il est* la manière de former une multiplicité qu'il est en question. Le nombre n'est en lui-même ni un ni multiple, mais le va-et-vient réciproque entre l'un et le multiple. Un nombre ne se donne comme une unité que s'il peut faire partie en même temps, explicitement ou virtuellement, d'un plus grand nombre, et inversement il ne se donne comme une somme que s'il se présente aussitôt comme une unité.

Le nombre n'est donc pas une véritable synthèse d'un et de multiple mais seulement une transaction bilatérale entre les deux, et c'est pourquoi le nombre peut être considéré sous deux angles, comme une totalité une, comme une unité, et comme un ensemble décomposable parce que formé d'éléments. Ces deux façons de considérer forment donc deux termes, à savoir l'unité et la multiplicité, entre lesquels la conception du nombre va et vient. Comme l'on sait, l'analyse bergsonienne du nombre culminera dans la distinction de deux façons d'aborder le nombre soigneusement identifiés du nombre, en les renvoyant respectivement, d'une part à l'acte, indécomposable, de l'esprit d'unir et d'autre part à l'espace. L'acte de l'esprit forme une unité indivisible, définitive, tandis que l'espace rend possible un morcellement infini en unités toujours elles-mêmes divisibles, faisant du nombre un ensemble infiniment divisible. Ces deux approches renvoient à deux moments du nombre, ou encore à deux sortes de nombre : le nombre en voie de formation et le nombre une fois formé.

Mais il est important de voir que c'est déjà *sur la base d'une certaine multiplicité* que le nombre en formation, qui dépend pour cette formation de l'acte de l'esprit, peut être cette unité indivisible, définitive. C'est bien ce qui justifie le choix de Bergson pour le modèle quotidien et naïf du compte des moutons :

Sans doute on comptera les moutons d'un troupeau et l'on dira qu'il y en a cinquante, bien qu'ils se distinguent les uns des autres et que le berger les reconnaisse sans peine ; mais c'est que l'on convient alors de négliger leurs différences individuelles pour ne tenir compte que de leur fonction commune. Au contraire, dès qu'on fixe son attention sur les traits particuliers des objets ou des individus, on peut bien en faire l'énumération, mais non plus la somme. C'est à ces deux points de vue bien différents qu'on se place quand on compte les soldats d'un

⁴⁷ *DI*, p. 56. Souligné par nous.

bataillon, et quand on en fait l'appel⁴⁸.

Ce passage ne nous dit pas seulement de deux manières distinctes de considérer les moutons d'un troupeau, l'une numérique et l'autre non numérique. Bergson trouve certes dans cette réflexion sur le comptage des moutons, une autre multiplicité, non numérique. C'est une multiplicité susceptible d'être énumérée, sans jamais se totaliser en un nombre. Il faut donc distinguer deux genres de multiplicité, multiplicité énumérable, multiplicité numérique. Dans une multiplicité énumérable, l'individualité ou plutôt la singularité de ses termes est gardée, et une multiplicité numérique n'est possible que lorsqu'on la néglige. Mais cela signifie aussi qu'une multiplicité numérique s'obtient par l'homogénéisation de ses divers éléments, d'une multiplicité qualitative. La multiplicité numérique dépend donc d'une autre multiplicité non numérique. C'est ainsi que Bergson entrevoit la possibilité d'une multiplicité qualitative non numérique. Il ne suppose pas gratuitement une telle multiplicité, en s'appuyant sur une expérience supposée immédiate. C'est plutôt parce qu'une telle multiplicité non numérique est découverte comme une condition de possibilité de la multiplicité numérique elle-même qu'il est légitime d'affirmer l'existence d'une multiplicité non numérique. Dans cette mesure, il serait nécessaire de dégager les traits fondamentaux de la multiplicité numérique pour concevoir ceux de la multiplicité non numérique, parce qu'étant non numérique, celle-ci n'aura pas de tels traits de la multiplicité numérique.

C'est bien sur l'homogénéisation que repose la formation d'une multiplicité numérique, si bien que par ce caractère d'homogénéité elle semble acquérir l'attribut même de l'espace : « Que si maintenant on cherchait à caractériser cet acte [l'acte de former l'espace], on verrait qu'il consiste dans l'intuition ou plutôt dans la conception d'un milieu vide homogène. Car il n'y a guère d'autre définition possible de l'espace : [...] c'est donc un principe de différenciation autre que celui de la différenciation qualitative, et, par suite, une réalité sans qualité »⁴⁹. La spatialisation est un acte de l'esprit (intuition ou la conception) et la définition de l'espace est celle d'un milieu vide homogène, principe de différenciation non qualitative.

Il faut remarquer ce caractère paradoxal de la juxtaposition de ces deux définitions de l'espace, qui ont quelque chose de contradictoire. « Milieu vide homogène » nous fait penser à un état sans distinction, or l'espace est aussi dit être « principe de

⁴⁸ *Ibid.*, p. 57.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 70-71.

différenciation », de distinction, mais ici de choses homogènes, donc non distinguables. Comment distinguer en effet des choses homogènes ? La seule réponse possible est : par l'extériorité. Les homogènes ne se distinguent entre eux que par le fait qu'ils n'occupent pas chacun la même place, qu'ils sont extérieurs les uns aux autres. C'est ici que l'extériorité surgit de façon primordiale, comme une notion irréductible, comme l'attribut essentiel de l'espace.

En fait, une définition fondamentale ne consiste pas à réduire complètement le terme à définir à d'autres termes, mais à saisir le moment précis, ou à constituer la situation précise où le terme à définir devient comme inévitable, ne peut plus être ignoré, s'impose de lui-même, dans l'évidence⁵⁰. La définition de l'espace est donc proprement qu'il est extériorité distinctive des homogènes. Cette définition noue la relation réciproque qu'il y a entre l'espace et l'homogène⁵¹. Alors que l'espace n'est rien d'autre que la différenciation d'homogènes, une multiplicité d'homogènes n'est possible que par une différence de localisation spatiale. La différence entre homogènes et la différence d'espace occupé ne sont en dernière instance qu'une différence d'extériorité. Par une analyse de l'exemple intuitif du comptage des moutons, nous pouvons ainsi établir une connexion définitionnelle conceptuelle entre homogénéité et extériorité ou espace. Ces concepts, ou cette connexion conceptuelle, caractérisent donc ce qu'est une multiplicité numérique.

A partir de cette simple analyse conceptuelle, le caractère fondamental de ce qu'est l'opposé de l'espace se dessine en creux. Cet opposé est bien sûr le temps réel, et son premier attribut sera donc l'hétérogénéité. Pourtant, parallèlement à ce qui vaut pour l'espace, on pourrait poser que l'intériorité, l'immanence, est au cœur de la définition du temps ; l'immanence noue probablement le temps et l'hétérogène, et de ce lien conceptuel on pourrait tirer des dispositifs conceptuels pour penser une multiplicité interne sentie sans retomber dans le quantitatif ou le spatial. Il faut ici souligner la

⁵⁰ C'est d'une pareille manière qu'Arnaud François a insisté sur la démarche *analytique* de Bergson concernant l'élucidation de la nature de la religion. D'après lui, Bergson aborde la religion comme telle, et en analysant ce phénomène et en suivant les conditions et les contraintes qu'il impose, il voit apparaître, nécessairement, « la place de l'élan vital », qui est exigé pour la compréhension de ce phénomène (A. François, « Religion statique et élan vital dans *Les Deux Sources* », dans G. Waterlot (dir.), *Bergson et la religion. Nouvelles perspectives sur Les Deux Sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, 2008, p. 124).

⁵¹ « Or, si l'espace doit se définir l'homogène, il semble qu'inversement tout milieu homogène et indéfini sera espace. Car l'homogénéité consistant ici dans l'absence de toute qualité, on ne voit pas comment deux formes de l'homogène se distingueraient l'une de l'autre » (*DI*, p. 73).

signification impliquée dans ce lien conceptuel. Si l'analyse du nombre aboutit à l'espace comme à ce qui rend possible une multiplicité numérique, et si ce rôle de l'espace vient de l'extériorité, la possibilité d'une multiplicité non numérique relèvera de l'intériorité, de l'immanence, qui renverra à son tour au temps. Seul le temps peut rendre pensable la relation constitutive de la singularité, qui est aussi multiplicité interne sentie. Nous avons bien sûr établi une relation forte entre le présent et la singularité. Cette relation à ce présent était pour ainsi dire découverte par la description véritable. Mais la difficulté qu'il y a à penser cette multiplicité constituant la singularité en vient maintenant à exiger une autre façon de concevoir le temps. La conception du temps qui est requise est cette fois celle d'un temps non pas éprouvé, donné, mais pensé⁵². Ainsi, le temps passe au premier plan au cœur de l'*Essai*. Bergson n'a pas commencé par poser la question générale de savoir ce qu'est le temps, mais il aboutit à la question du temps à partir d'une critique de la science et de la découverte d'une perception du monde ontologiquement primordial.

Pourtant, cette nécessité de concevoir le temps vient seulement d'une déduction. Il faut vérifier empiriquement la validité de cette nouvelle notion du temps. Cette confirmation mettra d'ailleurs plus concrètement en lumière quelle doit être la nature de ce temps qui est exigé pour pouvoir penser cette multiplicité non numérique sentie. Pour une telle confirmation empirique, Bergson examine de nouveau les faits de conscience. Ne se donnant pas dans l'espace, les faits de conscience ne peuvent former une multiplicité numérique. Pour éclaircir en quoi consiste cette multiplicité non numérique que forment les faits de conscience, Bergson va prendre un exemple tout aussi intuitif que le précédent : « [Quand se donnent les coups successifs d'une cloche lointaine,] je retiens chacune de ces sensations successives pour l'organiser avec les autres et former un groupe qui me rappelle un air ou un rythme connu : alors je ne *compte* pas les sons, je me borne à recueillir l'impression pour ainsi dire qualitative que leur nombre fait sur moi »⁵³. Tout est dit dans cette dernière caractérisation, « l'impression qualitative que leur nombre fait sur moi ». Cette impression qualitative renvoie certes à la singularité que le premier chapitre décrivait si admirablement. Mais elle est cette fois pensée comme

⁵² Précisons qu'il s'agit de nouveau d'une démarche analytique. Nous voyons seulement quelle est, pour ainsi dire, la place conceptuelle du temps concernant la possibilité de concevoir une manière de former une multiplicité qualitative, et nous n'abordons pas encore l'expérience concernant le temps.

⁵³ *Ibid.*, p. 64.

un effet d'un nombre, celui d'une suite de coups. Pourtant, ce nombre désignant moins le nombre, la somme, des coups de la cloche, que leur durée, l'intervalle entre ces coups, cette impression qualitative est l'effet de la durée : ce n'est ni le simple nombre des coups ni chacun des coups eux-mêmes, mais la durée bien déterminée par leurs intervalles temporels qui produit une impression qualitative.

En généralisant ce phénomène, on pourrait donc dire que toutes les qualités des états de conscience, toutes les singularités, sont des effets de la durée, des relations et des structurations temporelles qui proviennent de ce que les termes de ces relations, quels qu'ils soient, ne sont pas considérés chacun en soi-même mais regroupés, fusionnés. Voilà le tour de force de Bergson. Les singularités ne procèdent pas du seul contact immédiat de la conscience avec la chose, *actuellement* en train de se produire, *un* coup de cloche, mais de l'épaisseur temporelle. En fait, toutes les qualités sont l'effet du temps.

Un autre exemple le montre plus clairement :

Quand les oscillations régulières du balancier nous invitent au sommeil, est-ce le dernier son entendu, le dernier mouvement perçu qui produit cet effet ? Non, sans doute, car on ne comprendrait pas pourquoi le premier n'eût point agi de même. Est-ce, juxtaposé au dernier son ou au dernier mouvement, le souvenir de ceux qui précèdent ? Mais ce même souvenir, se juxtaposant plus tard à un son ou à un mouvement unique, demeurera inefficace. Il faut donc admettre que les sons se composaient entre eux, et agissaient, non pas par leur quantité en tant que quantité, mais par la qualité que leur quantité présentait, c'est-à-dire par l'organisation rythmique de leur ensemble⁵⁴.

La cause du sommeil est donc « l'organisation rythmique de leur ensemble », mais cette organisation n'est ici rien d'autre que *la stricte régularité temporelle* du va-et-vient du balancier, qui a un effet niveleur de la conscience. Cette organisation, cette régularité ou irrégularité temporelle du rythme caractérise bien *la relation immanente du passé au présent*. Les oscillations qui s'organisent relèvent certes du passé, mais leur être-passé n'est pas extérieur au présent comme un souvenir distinct, car il s'insère en ce présent, le colore, le qualifie, le détermine, voire le produit. Ce qui est en question n'est pas le contenu spécifique de ce passé, mais ce passé lui-même comme ensemble des intervalles, organisation, structure des distances temporelles. De plus, si c'est bien *dans* le dernier mouvement que l'on sent l'effet de sommeil, alors qu'il n'a rien de spécial et est, en soi, identique à chacun de ceux qui l'ont précédé, c'est que dans ce mouvement s'est

⁵⁴ *Ibid.*, p. 78-79.

accumulé l'ensemble de ses prédécesseurs. C'est l'ensemble de ce passé qui est présent dans ce présent, qui est immanent à ce présent. Cette immanence qui, quelle que soit sa répétitivité objective, donne malgré tout une richesse subjective au présent, interdit de parler quantitativement de sa qualité, fût-elle aussi pauvre et peu différenciée que celle entre deux mouvements identiques en eux-mêmes du même balancier. La qualité est toujours là, même si elle peut sembler n'être qu'un effet du spatial dans la mesure où l'intervalle, la distance temporelle nous semblent être du spatial. Il s'agit précisément de cette « qualité que leur quantité présentait ». Chaque coup de la cloche, chaque mouvement du balancier ne perd pas sa singularité tout en s'intégrant à un ensemble du passé parce que cet ensemble du passé consiste tout d'abord dans les distances temporelles et les singularités de chacun des coups, chaque mouvement étant « à son grade » dans ces distances bien déterminées.

Dans le présent, il y a l'ensemble du passé, et l'on a affaire à un multiple donc, mais les termes de ce multiple sont toujours singuliers (chacun des termes est immanent à ceux qui le suivent et c'est cette immanence de ces autres modalisée par lui qui rend chacun singulier) de sorte qu'ils échappent, qu'ils ne sont plus soumis à la condition de la multiplicité numérique à savoir l'homogénéisation ; les termes de cette multiplicité qualitative ne sont pas, ne peuvent être mis en un même espace où ils seraient juxtaposés en s'extériorisant l'un (de) l'autre, ce qui détruirait l'immanence de l'ensemble du passé au présent.

Ainsi la multiplicité interne sentie trouve la condition de la possibilité de sa pensée dans la notion d'immanence du passé au présent. Il faut d'emblée insister sur le fait majeur que cette immanence établit une solidarité essentielle et indissociable entre le concept d'immanence et le temps. S'il y a jamais eu quelque chose qui puisse exister en quelque chose d'autre, c'est bien seulement le passé. Entre autres choses il y a forcément extériorité réciproque, celle de l'espace. La pure immanence, au sens strict, ne peut se trouver que dans la relation du passé au présent. Seul le passé transgresse l'impénétrabilité de l'être.

L'analyse bergsonienne de l'impénétrabilité trouve ici toute sa portée théorique. Bergson précise d'abord la nature de cette impénétrabilité ; ce n'est pas une notion d'ordre physique mais d'ordre logique. Cette (soi-disant) impossibilité de pénétrer en une autre chose n'est pas, quoiqu'on en pense, une qualité de la matière, mais seulement une limite de notre pensée logique, limite qui est évidemment liée à la spatialité. Car, dit Bergson de l'impénétrabilité, « une propriété de ce genre, purement négative, ne saurait

nous être révélée par les sens »⁵⁵. Elle n'est pas et ne peut être immédiatement donnée à nos sens. La résistance des choses ne garantit guère leur impénétrabilité, car cette résistance n'est pas « purement négative ». C'est en prenant bien en compte la difficulté redoutable de « concevoir deux corps se fondant l'un dans l'autre », qu'on réalise combien l'impénétrabilité est d'ordre logique. En effet, elle n'est qu'un corollaire du principe d'identité. Elle dit : « Deux corps ne sauraient occuper en même temps le même lieu »⁵⁶ en sous-entendant : sans n'en être qu'un et le même en réalité. Cette proposition montre bien le lien essentiel de la logique et de l'espace.

D'où deux conclusions. La notion d'impénétrabilité ne relevant que de notre cadre de pensée, l'immanence n'est pas à penser comme physiquement, réellement impossible mais il faut cependant, pour pouvoir la penser comme réelle, d'abord transformer le cadre de notre pensée. Cette transformation consiste dans le dépassement d'une logique de l'espace *vers une logique du temps*. Quand on conçoit la coexistence de deux choses dans le même lieu, on ne commet pas une contradiction mais on quitte seulement la logique de l'espace pour entrer dans la logique du temps, logique qui non seulement fait que le passé est essentiellement immanent au présent⁵⁷ mais qui fait ainsi que c'est bien cette immanence qui produit le présent lui-même. Cette logique de l'immanence explique le fait de la pénétration, qui était suggéré par l'effet soporifique du mouvement du balancier.

Finalement, nous voyons que le lien entre temps et immanence s'oppose à celui entre espace et extériorité. Comme on l'a dit, c'est cette immanence qui permet de penser une multiplicité non numérique, si bien que la contradiction qu'on avait trouvée dans le fait qu'une multiplicité soit constitutive d'une singularité est levée. Le présent, au premier chapitre, avait été seulement découvert, mais il semblait présenter une contradiction interne qui exigeait que soit élaboré un dispositif conceptuel pour la résoudre. Avec le deuxième chapitre, nous comprenons que seule la conception d'une relation d'immanence du passé au présent est susceptible d'élucider la nature des faits de conscience, les singularités. La description de la logique de l'espace, qui a été élaborée à partir de l'analyse du nombre, a construit en creux la logique du temps, par une logique

⁵⁵ *Ibid.*, p. 65.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 66.

⁵⁷ Frédéric Worms indique aussi que l'immanence ou l'être-dans est bien le mode d'existence propre au temps : « Les moments qui passent ne peuvent se conserver comme tels qu'en passant, si l'on ose dire, les uns *dans* les autres » (« La conception bergsonienne du temps », *art. cit.*, p. 188).

de négation. Des exemples empiriques confirment la nécessité de cette logique, et inversement cette dernière explique ceux-là. Ici, apport de la logique discursive et du fait empirique se rejoignent. Du coup, par la durée bergsonienne définie comme l'immanence du passé au présent, la contradiction d'un présent découvert comme monde des singularités, contradiction d'un présent de la singularité constitué par une multiplicité d'éléments tout en restant exclusivement qualitative, est résolue par l'être-dans du passé dans le présent, par la durée.

Mais cette contradiction ne se résout donc qu'en même temps qu'est déconstruit ce présent en une relation du passé au présent. Même au sein d'un présent pur, se trouve une épaisseur temporelle formée par l'immanence du passé au présent. Le présent pur s'ouvre de l'intérieur sur le passé, puisqu'il n'est rien d'autre que l'effet du prolongement du passé. Les intervalles, les distances temporelles, par lesquels il pourrait y avoir du multiple issu des passés singuliers, sont immanent à ce présent, si bien que ces distances temporelles ne produisent qu'un effet qualitatif, qui est bien ce présent, et que ces distances temporelles, n'existant que sous la forme de cette sorte de relation causale, il est impossible de séparer ces distances, ou ce multiple issu des passés, et son effet qualitatif. Ainsi, moyennant une telle dynamique causale, bien propre au temps, on peut parler légitimement de multiplicité qualitative. Les éléments de cette multiplicité sont bien hétérogènes, singuliers, mais ces singularités sont elles-mêmes autant d'effets d'autres multiplicités précédentes. Il n'y a pas d'élément véritablement simple qui ne serait le fruit d'aucune multiplicité antérieure. Les éléments du présent sont eux-mêmes déjà des multiplicités qualitatives. Une multiplicité qualitative est donc multiplicité infinie de multiplicités, en tant que chacun des moments du passé qui est maintenant l'un des éléments de cette multiplicité est déjà l'effet d'une multiplicité qui lui est immanente. Ce n'est pas seulement qu'une multiplicité qualitative est analysable en droit en une infinité de multiplicités, mais plus précisément qu'il est impossible de dénouer la singularité et la multiplicité qui lui est immanente, si bien qu'un essai d'une telle analyse aura jamais ce lien qui se multipliant infiniment. C'est la richesse inépuisable de la durée, du temps réel.

1.3. Le problème de la liberté et l'avenir

Nous en arrivons maintenant au point que nous signalons au début de notre étude, où se produit un écart, où s'ouvre une faille dans l'*Essai*. Le mouvement dialectique de la singularité semblait avoir trouvé son terme avec la notion de durée ; l'itinéraire de Bergson semblait pouvoir se terminer ici. Les dispositifs conceptuels permettant de penser la durée avaient été fournis. Il semblerait donc que si le problème de la liberté est posé, c'est seulement, comme le suggère Bergson, comme un cas privilégié pour mettre de nouveau à l'épreuve leur validité. La possibilité de sa solution serait garantie en quelque sorte avant même d'attaquer le problème.

Pourtant, il se pourrait bien qu'ait été entrevu par Bergson un véritable problème dans le rapport de la durée ainsi conçue avec la liberté, et pas seulement une solution, comme il le dit. Cela aurait empêcherait en réalité l'*Essai* de s'achever sur la seule présentation de la notion de durée, parce que le problème de la liberté se poserait *de l'intérieur même de cette notion de durée*. De même que la contradiction latente dans la notion de multiplicité avait surgi d'un essai pour penser la singularité, de même une nouvelle contradiction serait apparue au cours et à cause de l'élaboration de la notion de durée elle-même. Il nous semble qu'elle porterait sur la causalité. En effet, vu la nature de la durée ainsi exposée, on pourrait se poser d'emblée cette question : si le présent est ce qu'il est du fait de l'immanence du passé en lui, n'étant que l'effet de celui-ci, cela ne conduit-il pas à un déterminisme ? Toutes les singularités ne sont-elles pas soumises à cette détermination unilatérale du présent par le passé ? Cela aurait été la question qui aurait obligé Bergson à ne pas s'arrêter. La durée ne serait pas une solution au problème de la liberté, mais un nouveau problème de la liberté serait posé à la durée, pour ainsi dire. Mais nous gardant de poser trop hâtivement de telles questions, faisons les mûrir en procédant.

Un point, au moins, est certain : sans même qu'intervienne aucune instance subjective, la durée, cette immanence du passé au présent, ne peut pas ne pas advenir *automatiquement au sens où elle se produit d'elle-même sans nulle intervention volontaire ni consciente de notre part*. Cette automaticité intrinsèque à la durée est d'autant plus inéluctable que la durée est conçue comme la véritable essence du temps : le temps étant le fond de tous les êtres, la détermination-formation du présent par le passé reste hors du pouvoir de toute volonté. Notre être et notre conscience ne sont par là

que des effets de cette durée. Si la durée est aussi l'acte de la conscience, cette activité a lieu au niveau le plus primordial, là où activité et passivité ne se scindent pas encore, là où l'activité elle-même se forme : l'acte qui fait entrer le passé dans le présent en produisant ce présent est l'acte de l'acte, archi-acte. Par rapport à ce point, remarquable est le contraste entre Bergson et Husserl. Celui-ci caractérise comme « rétention », l'acte de la conscience qui retient le passé dans le présent, celui-là choisit plutôt le terme de « prolongement ». Le passé n'est alors pas retenu par la conscience, mais se prolonge dans le présent par le simple fait qu'il existe, subsiste, demeure. Ne s'effaçant pas, il est encore là, là où il peut seulement être : dans le présent⁵⁸.

En tous cas, la durée est une synthèse *passive*⁵⁹ sur laquelle toutes les activités de la conscience s'appuient. Cette passivité nous est révélée par le fait qu'il arrive que nous ne soyons pas exactement au courant de ce qui se passe, même dans notre conscience elle-même : « Les opinions auxquelles nous tenons le plus sont celles dont nous pourrions le plus malaisément rendre compte, et les raisons mêmes par lesquelles nous les justifions sont rarement celles qui nous ont déterminés à les adopter »⁶⁰. Alors qu'elles sont bien celles-là mêmes qui nous forment, les opinions auxquelles nous tenons le plus se forment pourtant à notre insu, derrière notre conscience.

Il faut donc concevoir un autre processus de la conscience, processus qui est la prise de conscience de sa propre durée. Bergson lui donne le nom d'« appropriation » : « Certes, notre caractère se modifie insensiblement tous les jours, et notre liberté en souffrirait, si ces acquisitions nouvelles venaient se greffer sur notre moi et non pas se fondre en lui. Mais, dès que cette fusion aura lieu, on devra dire que le changement survenu dans notre caractère est bien nôtre, que nous nous le sommes approprié »⁶¹. Bergson s'efforce ici de minimiser la distance entre le moi et ce qui l'a fait changer : ce changement n'est pas greffe ou insertion mais assimilation, faire sien, identifier au sens

⁵⁸ Un passage de *Durée et Simultanéité* dont Frédéric Worms a adéquatement rappelé l'importance capitale, trop méconnue, montre explicitement cette différence entre rétention et prolongement : « [la durée] est mémoire, mais non pas mémoire personnelle, extérieure à ce qu'elle *retient*, distincte d'un passé dont elle assurerait la conservation ; c'est une mémoire intérieure au changement lui-même, mémoire qui *prolonge* l'avant dans l'après et les empêche d'être de purs instantanés apparaissant et disparaissant dans un présent qui renaîtrait sans cesse » (*DSi*, p. 41, souligné par nous)

⁵⁹ Au sens où elle se fait sans nous et à notre insu. *En elle-même*, elle peut bien être dite active mais nous n'y sommes pour rien, nous ne faisons pas durer la durée, c'est elle qui nous fait durer. Nous sommes fait durer. Nous sommes durés.

⁶⁰ *DI*, p. 100.

⁶¹ *Ibid.*, p. 130.

étymologique d'*idem facere*, faire, rendre même. Bergson réduit l'altérité entre la spontanéité de l'activité de la durée et la conscience proprement consciente (ou il serait peut-être plus adéquat de parler de l'altérité entre l'être de la conscience et la conscience de son être, de cet être de la conscience lui-même⁶²) et il veut par là identifier cette appropriation à la pénétration du passé dans le présent par l'évocation de l'image fluide de la fusion.

Mais à l'encontre de l'intention de Bergson, force nous est de devoir distinguer nettement cette appropriation d'une part, et le processus de l'immanentisation du passé au présent par lequel le passé se rend immanent au présent, d'autre part. En effet, c'est seulement si cette différence est maintenue que la distinction entre moi profond et moi superficiel reste possible. Si nous vivions au fond dans la durée, si notre être se constituait exclusivement en la durée, comment la spatialisation et son moi superficiel serait-elle possible ? Comment serions-nous capables d'ignorer la durée en nous superficialisant par spatialisation, s'il n'y avait déjà une possibilité d'aliénation de soi, de distance d'avec soi *dans et pour la durée elle-même* ? Ce moi superficiel, ne se forme-t-il pas quand nous ne réussissons pas à nous approprier notre durée ? Bergson écrit :

Il s'en faut d'ailleurs que toutes nos idées s'incorporent ainsi à la masse de nos états de conscience. Beaucoup flottent à la surface, comme des feuilles mortes sur l'eau d'un étang. [...] De ce nombre sont les idées que nous recevons toutes faites, et qui demeurent en nous sans jamais s'assimiler à notre substance, ou bien encore les idées que nous avons négligé d'entretenir, et qui se sont desséchées dans l'abandon⁶³.

En nous il existe donc des idées *non assimilées et devenues sclérosées par un manque d'alimentation vitale de notre fait*, qui relèveraient du moi superficiel.

Comment cet abandon est possible, alors que la durée est pénétration *inéluçtablement spontanée* du passé dans le présent ? En tant que la durée est l'essence universelle du temps, pareils délaissement et sclérose de nos idées, pareille aliénation de soi semblent par principe impossibles. Il ne peut pas y avoir un dehors du temps. Pourtant nous en avons des preuves empiriques ; le fait empirique que nous ignorions, et massivement, le comment et le pourquoi du mouvement de notre conscience nous fait constater que nous sommes à distance de notre durée. Mais ce qui en témoigne par-dessus tout, c'est bien

⁶² En effet, il s'agit du problème classique de la philosophie réflexive qui voit toujours un écart entre conscience pensée et conscience pensant, entre conscience thématiquement posée comme un objet de la conscience et conscience qui pense cette conscience.

⁶³ *Ibid.*, p. 101.

sûr l'existence même de l'*Essai*, que soit nécessaire une description de la durée pour nous la faire connaître, alors qu'elle nous constitue. Nous sommes coupés de notre être. L'*Essai* implique en lui-même par sa seule existence non seulement que la durée n'est point évidente mais qu'elle exige un effort théorique ardu pour se laisser entrevoir ; c'est donc une grande distance qu'il y a, entre cette durée et nous, philosophes contemplant cette durée. On a beau alléguer qu'il ne peut pas y avoir de distance entre durée et le sujet philosophant, puisque l'intuition de la durée n'est pas contemplation spéculative de quelque réalité transcendante, située dans les lointains, mais pure coïncidence avec son objet. Quoi de plus simple de coïncider avec ce qu'on est ? Y a-t-il quoi que ce soit à faire pour cela ? Pour parler rigoureusement cependant, cette coïncidence ne sera que le résultat de l'intuition, si elle advient jamais, et le cœur de la démarche bergsonienne semble tenir dans l'effort vers cette coïncidence, cette intuition étant en effet décrite comme le fruit d'un effort qui revient à tenter de supprimer la distance entre durée et sujet philosophant. Qu'il faille cet effort, cela prouve déjà la distance à supprimer.

Ainsi la spontanéité de la durée nous conduit au constat d'une distance interne à la durée, et la question est maintenant de trouver le moment *réflexif* où cette distance, que l'*Essai* lui-même présuppose, figure dans l'*Essai*. La transition tacite de deux multiplicités à deux moi (« deux aspects de la vie consciente »⁶⁴) prend ici toute son importance. Il semble tout d'abord que la multiplicité numérique porte sur les choses extérieures, tandis que la multiplicité qualitative, sentie, serait proprement celle de notre conscience ; les états de conscience se constituent en une multiplicité qualitative, et les états de choses en une multiplicité numérique. Par conséquent, si l'on considérait les états de conscience dans la perspective d'une multiplicité numérique, ceux-ci, dénaturés, ne seraient plus alors que « l'ombre » d'eux-mêmes, et une illusion de la conscience, si par là elle croyait alors se voir telle qu'elle est. Mais cette ombre trouverait quelque réalité, quand un second moi se formerait, comme effet de cette optique, de cette façon de voir illusoire que la conscience peut avoir d'elle-même. Cette vision spatialisante que la conscience se donne d'elle-même ne produit alors pas seulement une simple auto-méconnaissance de la conscience, ou plutôt du fond de la conscience, qui est durée, mais aussi une réalité psychique qui est « réelle » en tant qu'elle est crue telle, et produit en conséquence des effets bien réels : le moi superficiel :

⁶⁴ *Ibid.*, p. 95.

Mais à mesure que se réalise plus complètement les conditions de la vie sociale, à mesure aussi s'accroît davantage le courant qui emporte nos états de conscience du dedans au dehors : petit à petit ces états se transforment en objets ou en choses ; ils ne se détachent pas seulement les uns des autres, mais encore de nous. Nous ne les apercevons plus alors que dans le milieu homogène où nous en avons figé l'image et à travers le mot qui leur prête sa banale coloration. Ainsi se forme un second moi [...]⁶⁵.

Ainsi, les deux points de vue pris sur les états de conscience se transforment en deux formes, en deux sortes d'états de conscience, dont les uns ne sont pas nombrables et s'appellent « les états de conscience *profonds* », et dont les autres sont nombrables, séparables, et forment la surface de la conscience. En d'autres termes, on trouve ici un moment véritablement réflexif où la distance entre l'objet (les états de conscience) et le sujet qui les contemple (sujet qui peut être l'un ou l'autre de ces deux points de vue profond ou superficiel) s'intériorise et se « concrétise » dans l'objet lui-même ; même le sujet philosophant ne serait pas capable de sortir de la scène que jouent ces deux moi. Sa pensée se meut dans un mouvement allant de son moi superficiel à son moi profond.

Il faut souligner que cette division vient de l'idée *rigoureusement poursuivie* de l'immanence. La pensée sur la durée, qu'elle spatialise celle-ci en états de conscience distincts, séparés, nombrables ou bien qu'elle suive l'intuition qui les lui a montrés en réalité fusionnels, non dénombrables, ne manque pas d'affecter en retour la durée ; cette pensée est aussi une durée. La durée n'ayant pas de dehors, derrière la pensée de la durée, il y a la durée de cette pensée, la durée qui garde la marque de cette pensée. C'est ce que les expressions « la qualité de la quantité, non pas la quantité de la qualité », ou « la sensation d'accroissement plutôt que l'accroissement de sensation » impliquent. « La durée de la pensée plutôt que la pensée de la durée » : la distinction de deux moi se produit quand la durée est ainsi doublée de pensée. Quand on pense la durée sur le mode de la multiplicité numérique, en la spatialisant, la durée de cette pensée forme le moi superficiel. Sans cette pensée spatialisante de la durée, le moi superficiel ne viendrait jamais à exister.

Alors, une question se pose nécessairement : quel est donc l'effet d'une pensée non numérisante, non spatialisante de la durée ? Quel moi se forme, et d'ailleurs peut-il et comment encore se former quand on a l'intuition de la durée, du moi profond ? C'est la question qui est exigée par la lecture du troisième chapitre de l'*Essai*. Il faut remarquer

⁶⁵ *Ibid.*, p. 103.

encore une fois que celle-ci se pose *depuis l'intérieur même de la notion de durée*. La place du problème de la liberté se trouve ici, puisque le problème de savoir quel est l'effet de la pensée de la durée sur la durée est bien celui de savoir comment le sujet pensant, en réfléchissant sur sa durée, affecte cette durée elle-même. Il s'agit au moins d'une détermination subjective, sinon d'une détermination volontaire. C'est l'immanence radicale de la durée, qui doit donc inclure la pensée d'elle-même en elle, qui fait surgir l'instance subjective du monde primordial des singularités.

Or, si nous avons ainsi établi la nécessité interne de poser encore la question de la liberté à partir de, et selon la pensée de la durée, il est d'autant plus important de se demander ce qui, précisément, constitue dans cette nécessité ce qui oblige à poser cette question. C'est au fond la différence, l'opposition entre les deux points de vue constitutifs de deux moi, à savoir la durée et l'espace. Cette opposition commande que le moi profond, qui se forme par et selon l'intuition de la durée, *doive* être différent du moi superficiel, généré par et selon une pensée spatialisante. Cela implique, ou présuppose au contraire, une possibilité dangereuse de les mêler. En effet, le fait de venir de reconnaître une réalité au moi superficiel comme forme de la durée, cette forme, ne serait-elle qu'une déformation d'un moi plus profond, qui se produit sous l'effet de la pensée spatialisant, signifie que la spatialité s'est insinuée de nouveau dans la durée ! La spatialité revêtira cette fois la forme de la détermination mécanique du présent par le passé, parce que le moi superficiel suit la logique de la chose, est un moi figé, répétitif, « matériel ». Puisque, sous les yeux de la pensée spatialisante, les états de conscience deviennent autant de choses distinctes, la détermination des états présents par les états passés, détermination par laquelle le moi superficiel est formé, ne manquera pas d'avoir à ses yeux et de devenir aussi en conséquence le mode d'une détermination mécanique, celle qui vaut pour les choses inertes. Cela s'exprime par cette formule apparemment simple du déterminisme psychique, « les états de conscience postérieurs sont déterminés par les états de conscience antérieurs ». Ainsi, le déterminisme psychique ou la causalité déterministe du présent par le passé est bien une seconde forme de la spatialité qui s'insinue dans la durée elle-même et qui peut la « mécaniser ». Le risque de comprendre l'immanence du passé dans le présent comme une relation de détermination unilatérale et mécanique, et de supprimer par là la liberté, pose la nécessité de concevoir et d'élaborer, pour pouvoir penser sa possibilité, une autre relation entre le passé et le présent.

Nous voyons ainsi comment le problème de la liberté en vient à se poser à l'intérieur même de la notion de durée. C'est en vertu de la transition qui s'effectue de deux points

de vue sur la durée à deux moi, qui renvoient au fond à deux formes de la durée. Cette transition est aussi celle qui va du monde primordial des singularités à la subjectivité qui se forme sur le fond d'un tel monde au travers de l'opération d'appropriation. En conséquence de cela, se produit un écart tacite entre les deux premiers chapitres et le troisième chapitre, écart qui équivaut à celui qu'il y a entre la singularité et la subjectivité.

En revanche, la transition de la singularité à la durée est continue et intrinsèque. La durée est la notion dont la compréhension est exigée pour que la structure de la singularité ne soit pas conçue comme quantitative, numérique ; la durée montre comment la singularité est l'effet du temps, comment elle est le produit de l'immanence du passé dans le présent ; elle est la notion exigée *pour pouvoir penser* cette multiplicité qualitative sentie qui constitue la singularité sans qu'intervienne la notion de nombre. Le nombre est un avatar de la spatialité, et si cette spatialité pénètre dans la compréhension de la singularité sous la forme du nombre, après en avoir été expulsée par la critique de la notion d'intensité, c'est en raison de notre habitude de penser. Avec la durée, il s'agit de purifier notre pensée. Le nombre est le moyen par lequel nous pouvons penser les objets, et le risque était dès lors inévitable de déformer la singularité en y introduisant le nombre, devenu tendance naturelle de notre pensée. La notion de la durée est le dispositif conceptuel élaboré à partir de l'intuition des expériences temporelles, en vue de surmonter cette tendance. En somme, les deux premiers chapitres de l'*Essai* constituent selon nous une dialectique interne de la pensée, qui veut par là surmonter une tendance naturelle qui lui est propre afin de pouvoir saisir ce qui est tel que cela est.

Par contre, dans le troisième chapitre, il s'agit d'une dialectique réflexive de la pensée, qui porte sur l'effet qu'a la pensée sur son objet. Un nouvel avatar de l'espace s'insinue encore une fois là aussi dans cette dialectique, animant ou plutôt mécanisant son mouvement. C'est la détermination à sens unique du présent par le passé. Ce n'est donc plus un danger se situant sur le plan de la seule pensée, une pure spéculation, mais un danger pratique, réel, qui modifie la forme de notre vie, voire la réalité elle-même en retour. Nous penser mécanique nous mécanisera, penser la durée nous libérera. Du coup, nous devons dire qu'il y a deux dialectiques différentes dans l'*Essai*, dont l'une exprime l'aventure métaphysique de la pensée pour tenter de penser le temps, et dont l'autre ouvre sur la transformation pratique de la vie et du réel. C'est dans cette dernière dialectique que nous touchons seulement véritablement la réalité mouvante en nous y engageant. C'est seulement par cet engagement, qui révèle le sujet théorique, le sujet

pensant comme s'étant toujours tenu hors de la scène afin de dire le dernier mot sur la réalité, révélation qui le fait alors entrer dans la scène, que nous pouvons connaître *l'ensemble de la réalité*, c'est-à-dire y compris ce sujet le contemplant. Autrement dit, pour accomplir le but de la pensée théorique qui est de savoir ce qu'est l'être en tant qu'être, ou plutôt de connaître le devenir en tant qu'il devient, nous devons quitter notre place de sujet seulement théorique pour entrer consciemment dans cette scène dont nous faisons déjà partie comme acteur, à notre insu, ceci en percevant l'effet propre de notre pensée sur cette réalité.

Pour comprendre comment cette dialectique réflexive se constitue, il faut voir comment Bergson répond à la question de la liberté, comment il prouve l'existence de la liberté. C'est aussi voir comment la notion de durée, ou la pensée de la relation du passé au présent, doit être modifiée afin qu'une autre relation, de détermination volontaire, libre, puisse y être comprise.

Il nous reste donc la double tâche de revenir sur la démonstration bergsonienne de la liberté et de voir comment elle s'articule avec cette modification de la notion de durée. En fait, Bergson présente trois démonstrations, ou trois arguments, contre le déterminisme, et outre ces réfutations, sa conception positive de la liberté, de la détermination libre. Ces deux lignes correspondraient à notre double tâche. La réfutation négative prouve qu'il est impossible de nier la liberté (le faux problème de la liberté est par là résolu), et sa conception positive de la liberté nous fournit l'élément de compréhension pouvant déclencher une modification de la notion de durée (un vrai problème de la liberté est posé à la notion de durée).

Commençons donc par les arguments. Après avoir décrit l'acte libre tel qu'il le conçoit selon la notion de la durée, acte libre sur lequel nous reviendrons, Bergson traite des arguments du déterministe, qui nie l'acte libre. Les deux premiers arguments portent tour à tour sur « le souvenir de quelque autre parti pour lequel on aurait pu opter », et sur « la prévision de ce qu'on pourrait faire »⁶⁶. Le premier argument se sert de la représentation du sens commun, qui comprend l'acte libre comme le processus où un moi va choisir au point de bifurcation O entre deux voies également possibles, X et Y. Le déterministe prétend simplement : « Vous avez choisi X, donc vous aviez quelque raison de le faire, et quand on déclare Y également possible, on oublie cette raison ; on

⁶⁶ *Ibid.*, p. 130.

laisse de côté une des conditions du problème »⁶⁷. Tant que l'on continue de se représenter l'acte libre selon le schéma spatial d'un moi parvenu devant deux voies, on n'est en effet pas en mesure d'éviter cette conclusion déterministe. Le partisan du libre arbitre, qui dit que le moi oscille entre les deux voies avant de choisir parce que toutes deux sont également possibles, et que cette hésitation est ce qui témoigne de la liberté, ignore alors l'« une des données »⁶⁸ de ce schéma, à savoir le fait que X (ou Y) a bel et bien été choisi, puisque ce schéma n'est traçable qu'une fois que l'on peut se placer « après l'action X [ou Y] accomplie »⁶⁹. Le défenseur de la liberté devrait alors pouvoir expliquer ce fait, qu'entre deux voies prétendument aussi possibles l'une que l'autre, c'est bel et bien l'une qui a été choisie, et que donc il y avait bien une raison à cela puisqu'il n'y a pas d'effet sans cause. Mais bien sûr, il ne le peut pas. Les faits sont là. Inscrits dans le schéma après l'action cependant ! En un sens, le défenseur du libre arbitre serait seulement un déterministe incohérent. Il ne réfute pas du tout l'argument du déterministe, qui a le fait accompli qui parle pour lui.

Pour réfuter cet argument du déterministe, Bergson refuse donc d'emblée la validité de ce schéma, qui a pourtant le sens commun avec lui, et que les défenseurs et les adversaires de la liberté partagent tous deux. Et il fait appel à la notion de durée. Mais cette durée n'est plus l'immanence du passé au présent ; la durée est pensée comme ce qui nous situe dans, et à notre présent même. Pour voir cela, il convient de réfléchir sur la raison fondamentale qui justifie théoriquement le refus de ce schéma. Comme nous venons de l'indiquer, le cœur de l'argument, implicite dans l'existence même de ce schéma du sens commun, tient dans le fait qu'il dessine le processus d'une décision *déjà réalisée*, dont l'issue est connue, en supposant après coup, rétrospectivement, une alternative fictive. Or, même en allant, dans une certaine mesure, contre Bergson lui-même, il faut dire que ce n'est pas seulement parce que ce schéma supprime le devenir, le *se faisant*, pour en faire du *tout fait*, ce n'est pas seulement parce qu'il omet le processus temporel propre à notre liberté consciente qu'il doit être rejeté. Ce qui est, à nos yeux, éliminé dans ce schéma, ce n'est au fond rien d'autre que la responsabilité inaliénable du sujet. Bergson a beau insister sur le fait que progrès dynamique du moi, pur temps, pure durée, n'est pas représentable de façon spatiale, puisque « le moi et les

⁶⁷ *Ibid.*, p. 134.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 135.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 134.

motifs eux-mêmes sont dans un continuel devenir, comme de véritables êtres vivants »⁷⁰, et il a beau dire que le schéma ne peut exister que rétrospectivement, parce que dans le présent les deux voies n'existent pas et que le chemin se fait en le parcourant, par notre parcours, néanmoins, s'il n'y a pas une instance proprement subjective de la responsabilité de choisir, le processus de décision ne sera simplement qu'un devenir naturel qui se produira automatiquement. L'idée ou l'image de fluidité n'implique donc pas forcément la liberté. Le progrès dynamique se faisant de notre conscience peut certes nous donner l'impression de l'indétermination, mais cette impression vient seulement de notre ignorance de ce qui arrivera au moment crucial. Du simple progrès dynamique, il est fort possible d'avoir aussi bien et à la fois, le sentiment d'une indétermination et le sentiment d'une avancée irrésistible, nécessaire ; l'indétermination et la nécessité ne se contredisent pas. Quelque force inconsciente pourrait décider nécessairement ce progrès du moi. Puisque cette détermination nécessaire est encore en train de se déployer, nous pourrions avoir le sentiment d'une indétermination, mais en tant que ce ne serait pas *nous-mêmes* mais notre inconscient, ou même « quelque chose dans notre inconscient » qui « déciderait », *nous* ne déciderons pas ce progrès dynamique, il n'y aurait pas de liberté.

Par conséquent, il faut une instance subjective qui s'approprie ce progrès, une *conscience* de ce progrès dynamique. Or, écrit Bergson, « Le moi, infallible dans ses constatations immédiates, se sent libre et le déclare »⁷¹. Quand le moi constate le progrès dynamique de sa conscience comme le mien, il sent sa liberté. Ce n'est pas un progrès dynamique tout court, mais la conscience de ce progrès dynamique, la pensée de la durée qui se place dans le présent, dans ce qui est en train de se faire. Certes, il semble s'agir de la constatation immédiate, de l'intuition de la durée, et non pas de la pensée de la durée. Pourtant, lisons la suite de la phrase citée : « Mais dès qu'il cherche à s'expliquer sa liberté, il ne s'aperçoit plus que par une espèce de réfraction à travers l'espace. De là un symbolisme de nature mécaniste [...] »⁷². Comme nous l'avons déjà souligné, cette difficulté d'expliquer une liberté que l'on sent pourtant immédiatement ne demeure pas une simple difficulté de la pensée, mais devient la majeure cause d'une non-liberté, en formant le moi superficiel, et en déformant la durée essentielle de la conscience. Donc cette constatation immédiate ne suffit pas à rendre libre. Elle dégénère en une croyance

⁷⁰ *Ibid.*, p. 137.

⁷¹ *Ibid.*

⁷² *Ibid.*

figée, comme l'est le moi superficiel, agglomérat de mécanismes durcis. Le sentiment immédiat d'être libre doit tout d'abord s'assurer de soi par une pensée de la durée qui puisse le fonder et écarter tout doute en se le démontrant, bannissant ainsi tout risque de la pensée spatialisante.

En tous cas, dans ce premier argument, la notion de durée se modifie implicitement ; elle en vient à comporter la *conscience* de la durée comme présent. Si le présent était auparavant pensé comme l'effet immanent du passé, il est maintenant la conscience de cette causalité immanente du passé dans le présent. La durée, le temps en vient ainsi à comprendre en soi une instance véritablement réflexive subjective. Autour de ce nouveau sens du présent une réorganisation du temps aura lieu. Bergson ne peut réfuter le déterministe qu'à l'aide de ce présent. Le second argument montre plus clairement et simplement ce qu'est ce présent de la réflexivité subjective.

Il s'agit de la prévision. L'argument du déterministe peut s'exprimer sous une forme simple : « La connaissance complète, parfaite de tous les antécédents sans exception aucune rendrait la prévision infailliblement vraie »⁷³. Et la réfutation bergsonienne est aussi simple et intuitive. Elle consiste à faire remarquer que la connaissance exhaustive, telle que le déterministe la suppose pour cette prévision parfaite, détruit en fait la condition de possibilité de la prévision elle-même. Comme il a été montré dans le premier chapitre que la véritable réalité est la singularité, la prévision parfaite doit pouvoir prévoir cette singularité qui constitue la qualité propre d'un acte humain. Or, pour cela, il est par principe interdit d'abrégier aucune durée (au sens usuel) de ses antécédents, car d'après la notion de durée, c'est tout l'ensemble du passé qui forme notre présent. Or il est impossible de survoler tous le passé d'un homme (ce qui reviendrait à éliminer ou ignorer la durée propre de ce passé) et d'ériger une relation de cause à effet entre toute l'histoire de cet homme et son acte présent. Cette impossibilité a donc pour effet strict de disqualifier le point de vue purement théorique, contemplatif et oblige à entrer dans la vie même de cet homme dont il s'agit de prévoir l'acte présent ou futur afin d'avoir une connaissance exacte de ses motivations et de leur évaluation :

A mesure que vous complétiez davantage la somme des conditions qui, une fois connues, eussent permis de prédire l'action future de Pierre, vous seriez de plus en plus l'existence de ce personnage, vous tendiez davantage à la revivre dans ses moindres détails, et vous arriviez ainsi au moment précis où, l'action

⁷³ *Ibid.*, p. 138.

s'accomplissant, il ne pouvait plus être question de la prévoir, mais simplement d'agir⁷⁴.

Pour connaître vraiment Pierre, il faut coïncider avec lui, donc devenir Pierre, mais alors on ne peut le précéder et prévoir son action. Ainsi, l'argument déterministe concernant la prévision en vient à se détruire comme *prévision*, puisque ce qui se voulait *prévision* est devenu vision en directe en voulant connaître tous les détails : seul le présent peut connaître le présent. Le but de la prévision *parfaite* détruit la possibilité de la prévision même en la transformant en l'action contemporaine de l'acte à prévoir, en la transformant en cette action elle-même. Le déterministe qui voulait prédire l'acte d'un autre homme s'est placé à son insu dans la vie de cet homme et l'est devenu : « Concevoir toutes les conditions comme données, c'est, dans la durée concrète, se placer au moment où l'acte s'accomplit »⁷⁵.

Insistons à nouveau sur le fait que cette réfutation simple mais décisive de Bergson sert des deux acquis des deux premiers chapitres. La réalité, l'essence de l'acte présent de l'homme tient dans sa singularité de sorte que c'est à elle que la prévision vise. Or cette singularité est l'effet, le résultat de la durée de l'ensemble du passé de cet homme. Par conséquent, ce n'est qu'à la condition de vivre cette durée elle-même, sans aucune réduction de sa durée, pour qu'elle reste *cette* durée et n'en devienne pas une autre, que l'on pourra avoir une prévision parfaite. Mais cette condition conduit le déterministe non pas à une prévision mais à une « cum-vision », à une « com-vision » pour ainsi dire, en fait à l'expérience d'un autre homme en se plaçant au moment de la décision subjective elle-même. Ainsi, le présent nous apparaît comme moment irréductiblement subjectif.

Remarquons d'ailleurs que l'on ne perçoit en quoi consiste ce présent que quand cette théorie de la durée, dans laquelle le présent n'est conçu que comme l'effet du passé, est confrontée à la question de l'observation objective, théorique, des états de conscience. C'est la réflexivité qui impose de remettre en cause les conditions même de la pensée théorique qui régissent en dernière instance l'argument du déterministe. On ne doit néanmoins pas perdre de vue la particularité de la subjectivité réflexive ainsi dégagée. Comme la seconde réfutation le montre bien, cette subjectivité n'est ni une subjectivité contemplative ni une subjectivité fondée sur la conscience de soi ou l'identité consciente. Elle est subjectivité *réflexive*, en tant qu'elle remet en cause son activité contemplative,

⁷⁴ *Ibid.*, p. 142.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 165.

théorique, et subjectivité *active*, *d'action* dans la mesure où elle sort de la nécessité d'agir. Le fondement de la subjectivité ici n'est pas la conscience identique, mais le moment présent qui impose le devoir d'agir, parce que le présent est précisément le moment où l'on ne peut plus échapper à l'appel d'agir. On ne peut pas céder son présent à autrui. Toutes choses auraient beau pouvoir être déterminées préalablement ; même contre l'argument de Bergson que nous venons d'examiner, on aurait beau avoir une connaissance parfaite, impossible, qui prévoirait infailliblement le futur dans ses détails les plus minuscules, il n'en resterait pas moins que c'est soi-même qui devrait accomplir l'acte prévu. Une connaissance divine ne dispenserait point de la responsabilité d'agir que chacun doit assumer comme sa propre existence. Bref, même si tout était déjà prédéterminé depuis l'éternité, on devrait encore attendre et agir. C'est ce présent inaliénable qui fait de chacun de nous autant de sujets.

Alors, comment la notion de durée, le rapport entre le passé et le présent est-il modifié par cette réponse ? Cette question nous conduit à la description de l'acte libre bergsonienne. Comme ses réfutations du déterminisme le montrent explicitement, pour Bergson la liberté de l'homme ne se trouve pas dans le fait qu'on aurait pu choisir ce qui n'a pas été en réalité choisi, mais dans la singularité, dans la qualité d'un acte qui exprime l'ensemble de son propre passé⁷⁶. Bergson prend un exemple frappant dans sa banalité :

Je me lève par exemple pour ouvrir la fenêtre, et voici qu'à peine debout j'oublie ce que j'avais à faire : je demeure immobile. [...] Cependant je ne rassieds point ; je sens confusément qu'il me reste quelque chose à faire. Mon immobilité n'est donc pas une immobilité quelconque ; dans la position où je me tiens est comme préformé l'acte à accomplir⁷⁷.

Même l'acte simple de se lever pour ouvrir la fenêtre a une certaine singularité, qui nous est manifestée dans celle de l'immobilité issue de l'interruption de cet acte par l'oubli. Cette immobilité est comme une coupe du mouvement de l'acte en question, et garde la tendance vers la fenêtre. Cette tendance, ou plutôt le but de l'acte lui-même donne sa singularité à l'acte tout entier, ce qui fait que l'immobilité n'est jamais quelconque mais singulière : « Il faut donc bien que cette idée [du but à atteindre] ait

⁷⁶ « [...] la liberté est, à présent, conformité à soi, c'est-à-dire à ce que Bergson appelle ailleurs notre « caractère », c'est-à-dire encore, plus ultimement et en termes de temps, à notre « histoire » ou, en définitive, à notre passé » (A. François, *Bergson, Schopenhauer, Nietzsche. Volonté et Réalité*, Paris, PUF, 2008, p. 51).

⁷⁷ *DI*, p. 120-121.

communiqué à l'image interne du mouvement esquissé et de la position prise une coloration spéciale, et cette coloration n'eût point été la même, sans doute, si le but à atteindre avait été différent »⁷⁸.

Ainsi, le troisième dimensionnel du temps, à savoir l'avenir en vient à intervenir. En effet, c'est l'avenir qui transforme la relation spontanée du passé au présent en une relation ouverte à la subjectivité. Le présent qui exige de nous d'agir est au fond un présent ouvert sur un avenir encore indéterminé ; devant le vide de l'avenir nous devenons sujets libres. Or, cette ouverture sur l'avenir nuance la structure de la durée. Rappelons la définition bergsonienne de la liberté : « Nous sommes libres quand nos actes émanent de notre personnalité entière, quand ils l'expriment, quand ils ont avec elle cette indéfinissable ressemblance qu'on trouve parfois entre l'œuvre et l'artiste »⁷⁹. D'après cette définition, la liberté est l'expression du passé. Mais, comme nous l'avons vu, la liberté est aussi déterminée par le but futur. Quelle est la dernière instance de l'acte libre ?

La réponse est que l'expression du passé ne peut alors manquer de passer par l'intermédiaire de l'ouverture à l'avenir. En fait, l'avenir est le centre autour duquel l'organisation ou la synthèse du passé se fait. Autre chose est de recueillir automatiquement tous notre passé, autre chose est d'en faire la synthèse en une personnalité. Ce qui différencie ces deux actes est l'intervention de l'avenir comme foyer, centre de la synthèse. La discussion sur la causalité qui constitue la dernière section du troisième chapitre montre d'abord que l'avenir est en quelque sorte indépendant du passé. Il s'agit Pour Bergson d'établir une relation de cause à effet qui ne soit pas déterministe. C'est donc ici que le danger de voir la causalité déterministe s'imposer dans la durée est définitivement écarté.

L'idée de Bergson est toujours simple et claire. Il en appelle à l'intuition du sens commun sur la causalité psychique. Dans notre vie psychique, il y a bien une préformation de l'avenir dans le présent, mais elle n'est jamais complète : « [...] Cette préformation est fort imparfaite, puisque l'action future dont on a l'idée présente est conçue comme réalisable mais non pas comme réalisée, et que, même lorsqu'on esquisse l'effort nécessaire pour l'accomplir, on sent bien qu'il est encore temps de s'arrêter »⁸⁰. Dans cette possibilité d'exercer un « droit de veto » il ne s'agit de celle de pouvoir

⁷⁸ *Ibid.*, p. 121.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 129.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 159.

choisir une autre chose ; elle concerne plutôt la subjectivité propre qui s'efforce de réaliser un certain avenir ; la conscience qu'il est encore temps de s'arrêter n'est autre que celle que ce n'est pas d'autre que moi qui l'accomplis et que si j'y renonce, la réalisation d'un certain avenir s'arrêtera. Cela ne dit rien de la possibilité, de la puissance de choisir librement, mais concerne simplement cette prise de conscience que seul moi *dois* le faire, si bien que sans moi, sans mon effort, cet avenir ne se réalisera jamais. Cette instance inaliénable du sujet-agent s'exprime donc non comme un choix, mais comme la singularité qualitative de son geste. Il ne s'agit pas du *quod* de ce qu'on fait, mais du *quomodo* de ce qu'on fait. La tortue et Achille courent tous deux, mais « la tortue fait des pas de tortue et Achille des pas d'Achille »⁸¹.

C'est ainsi que l'avenir peut échapper à la pression du passé ; le passé ne détermine pas directement l'avenir, en tant qu'aucune détermination préalable n'élimine jamais cette instance subjective du moi comme agent de réalisation d'un avenir. Et à vrai dire, c'est même le contraire. L'avenir détermine le passé par une espèce d'attraction : « C'est l'acte futur qui a déterminé, par une espèce d'attraction, la série continue d'états psychiques d'où il sortira ensuite naturellement »⁸². En un mot, nous concluons que, quand le passé est recueilli dans le présent en formant ce dernier, ou plutôt quand l'élément déterminant et les autres éléments sont mis en rapport de pénétration réciproque, cette mise en rapport, cette structuration est alors commencée par la prise en compte de l'avenir qui s'ouvre à nous. L'avenir détermine ainsi le renouvellement de la structuration de la durée, sans le nécessiter, c'est-à-dire qu'il rend possible à chaque fois ce renouvellement sans le spécifier précisément. L'autre face de cet avenir commandant de renouveler, de rajeunir, est la destruction des structures précédentes. Le renouvellement du passé est ainsi aussi le dépassement du passé.

De là la thèse bergsonienne des degrés de la liberté. La liberté est l'expression de notre passé, de notre personnalité. Mais l'avenir, qui impose à cette expression de recommencer sans cesse, permet des différences de degrés de la synthèse du passé dans le présent. La liberté parfaite tiendrait dans la concentration du passé tout entier en un seul acte, un acte qui exprimerait notre personnalité singulière, acte que tantôt nous réussirions plus ou moins à accomplir, tantôt nous raterions plus ou moins. Ainsi la notion d'intensité se trouve reprise, mais autrement. Nous avons dit que l'étude véritable

⁸¹ *MM*, p. 214.

⁸² *DI*, p. 118.

des états de conscience rendait possible une comparaison autre que la scientifique. Si l'on peut cette fois parler d'intensité des états de conscience et d'état supérieur à un autre, cette comparaison est à présent appréciative, sélective, ou plutôt normative. Cette intensité des états de conscience se dit selon une norme, selon qu'elle comporte plus ou moins de ce que mesure cette norme. Nous pouvons à présent dire ce qu'est cette norme : c'est la norme de la liberté. Tous les états de conscience sont évalués selon ce critère. Combien expriment-ils de l'ensemble du passé ou de l'âme tout entière ? A la différence de la connaissance scientifique, qui veut et doit ne pas faire intervenir une évaluation pour rester objective, la philosophie exige une enquête sur la valeur et en permet la découverte. Elle se veut connaissance de la valeur. En effet, sans la notion de liberté, d'expression de l'âme, de personnalité, il serait impossible, ou dénué de sens, de parler d'intensité des états de conscience. Ils ne seraient que différents les uns des autres ; il n'y aurait pas d'état *supérieur ou inférieur*.

Il faut remarquer que, avec cette thèse, on se passe explicitement d'une différence externe entre durée et espace à des différences internes à la durée elle-même. Le degré de liberté est le critère en fonction duquel on distingue et hiérarchise des niveaux de la durée. Si tous êtres sont de la durée, tous ne durent pas de la même façon. Ainsi s'introduit une tension dialectique dans la durée.

Cette thèse en implique aussi une autre sur ce qu'est la philosophie. En tant que c'est nous qui formons, créons ces états, ces expressions de notre personnalité, cette connaissance évaluative n'a de sens que si elle nous conduit à l'action. La philosophie est donc cette connaissance spécifique qui relie l'ordre de la connaissance à celui de la pratique ; elle est la pratique discursive qui nous fait entrer dans notre présent, retrouver le moment où nous devons décider. Nous avons besoin de cette connaissance philosophique pour pouvoir agir plus librement, car c'est elle seule qui peut nous émanciper de la contrainte du moi superficiel. Par elle nous percevons où réside notre liberté. Mais inversement, la recherche philosophique du temps vrai, l'investigation sur l'essence du temps, ne s'accomplit que par notre pratique de la liberté, qui sait découvrir et agir au moment juste. La destination finale de la philosophie est là. L'on aura beau avoir perçu l'essence de la durée, de la liberté, à quoi cette connaissance servira-t-elle, si l'on recule devant la décision et l'action pour se réfugier dans un éloignement purement théorique, contemplatif, restant spectateur de sa vie au lieu d'en être l'acteur ?

Finalement, nous constatons que la question du temps s'est transformée en une question sur la pensée. Qu'est-ce que le temps ? Cette question n'a pas de réponse, parce

que le temps n'est pas quelque objet théorique, n'est pas un *quod*. Il est plutôt cette sorte de chose-limite qui renvoie la pensée s'interrogeant sur lui à son propre être-là, à son être-maintenant⁸³. Pourtant, là n'est pas la fin de la quête qui anime la pensée philosophique. Au contraire, à partir de là de nouvelles tâches d'un nouveau périple s'imposent à elle. S'il s'était agi, dans ce qui précède, de la nécessité, pour devenir libre, de d'abord retrouver notre présent, de nous y replacer, la question qui désormais se pose, au fond, à partir de là, n'est-elle pas celle de cette création du présent, du sujet du présent ? Comment faire surgir un vrai sujet, un « nous » et quelle pensée du temps serait susceptible de le permettre ? C'est la question dont nous nous voudrions savoir si Bergson lui donne une réponse dans ses autres ouvrages, et laquelle s'il le fait.

Pour finir, il est temps de donner un premier aperçu de ce que nous entendons par *dialectique de la vie*. Nous avons vu que l'avenir est ce qui reconstruit la structure de la durée. Il le fait en instaurant un écart interne entre le passé et le présent. Le passé pénètre certes automatiquement dans le présent, mais l'avenir contrôle cette pénétration qui, laissée à elle seule, pourrait déterminer totalement le présent. Il suit de là deux dialectiques. L'une doit distinguer nettement la durée de la spatialité. Comme nous l'avons dit, elle est exigée pour pouvoir penser adéquatement la durée. Le travail, sans cesse à poursuivre, d'expulser les avatars de l'espace pour en purifier la durée est une partie essentielle de la philosophie, qui mène notamment le moi de son conformisme superficiel à sa profondeur authentique. Mais là où ce travail est déjà accompli provisoirement, là où la pureté de la durée est dégagée, apparaît une autre dialectique, qui appelle un autre travail de pensée. Cette dialectique est la dialectique produite par la tension intérieure à la durée entre la puissance du passé et l'attraction de l'avenir. Que notre effort soit exigé pour nous rendre libre, cela nous fait pressentir qu'il y a dans le passé en lui-même une tendance à la clôture, qui le ferme à l'avenir. C'est dans la durée même, qu'existe un obstacle qui fera qu'il y aura des différences de degré dans la liberté. Et cette dialectique comportera un moment subjectif. Autrement dit, des a découverte devra découler un discours à conséquence pratique, qui puisse nous inciter à agir

⁸³ Françoise Dastur remarque bien ce point capital : « On découvre que la question de l'essence du temps s'est transformée en une autre question, celle qui demande *qui* (et non plus *quoi*) est le temps. La question du temps conduit à la question de cet étant que je suis à chaque fois. Cet être à chaque fois d'un moi qui caractérise le *Dasein* a le sens d'une « participation » à l'être de cet étant qui n'est pas indifférent à son être, mais au contraire a « à l'être », comme l'explique Heidegger dans un de ses cours antérieurs à la publication de *Etre et temps* » (F. Dastur, *La Phénoménologie en questions. Langage, altérité, temporalité, finitude*, Paris, J. Vrin, 2004, p. 110).

librement. Pour l'instant, nous devons laisser de côté la raison pour laquelle cette dialectique et sa prise de conscience doivent être attribuées à la vie. Cela sera montré dans les chapitres suivants.

Revenons dernièrement à notre question initiale demandant quel est *le* problème de l'*Essai*. Nous avons suggéré que ce problème consisterait dans l'intrication de deux problèmes, celui de la durée et celui de la liberté. Nous voyons plus précisément maintenant en quoi il s'agit du problème que la liberté pose à la durée. Le problème de la liberté ne commence à trouver sa réponse qu'à partir de la découverte que la durée n'est jamais libérée d'un avatar de l'espace, qui est la tendance à la clôture. Parce que la liberté n'a de sens que quand elle est conquise contre une tendance ou une puissance déterministe, et qu'en conséquence, le moment où la dialectique de la durée semble s'achever, ayant réfuté le déterminisme et démontrant ainsi l'existence de la liberté, est aussi le moment où doit avoir lieu transformation de cette notion de durée. En effet, comprise seulement comme prolongement du passé elle serait défigurée. On comprend alors que sans une surdétermination par l'avenir, ce prolongement du passé dans le présent, cette immanence du passé au présent ressemblerait dangereusement à un déterminisme. Mais l'on comprend aussi que cette proximité dangereuse, inéliminable, est aussi comme telle ce qui donne un sens et une valeur à la liberté. L'achèvement de la dialectique de la durée est donc aussi sa déconstruction, qui fait passer à une autre dialectique, dialectique qui attend encore le temps d'un mûrissement qui l'explicitera pleinement. Sans l'affirmation de la liberté, la durée retomberait dans une pensée spatialisante qui y verrait seulement un déterminisme psychologique. Mais pour que la liberté s'affirme, la durée doit subir une scission interne, qui tout en laissant la possibilité d'une durée automatique, d'une durée quasi déterministe, ouvre aussi un dynamisme qui va œuvrer dans la durée elle-même, comme conflit de deux tendances, du passé à la clôture, et de l'avenir à l'ouverture. C'est ce mouvement d'ensemble, qui fait passer d'une dialectique de la durée à cette autre dialectique de tension conflictuelle qui sera développée mais d'une manière différente, dans *Matière et mémoire*.

DEUXIEME PARTIE.

LES DEUX DIALECTIQUES DE *MATIERE* *ET MEMOIRE*

Un deuxième essai de Bergson

Commençons par une simple constatation de fait. *Matière et Mémoire*, après *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*, est un deuxième *essai* pour Bergson. C'est que *Matière et Mémoire* est en effet un deuxième commencement. C'est le recommencement du bergsonisme. Il y a donc bien continuité, en tant que c'est le deuxième, mais aussi discontinuité, en tant qu'il s'agit aussi d'un (re)commencement, voire même d'une refondation. Or, et à l'encontre de ce que l'on pourrait attendre, cette continuité ne renvoie pas à une certaine identité, à une certaine communauté qui lierait les deux livres, mais bien plutôt à un certain changement, tandis que la discontinuité, elle, implique tout aussi paradoxalement et inversement une certaine identité formelle. Identité formelle, car la notion d'*image*, autour de laquelle tourne le livre tout entier, joue le même rôle que celle d'*état de conscience* dans *l'Essai*. De même que l'état de conscience dans *l'Essai* avait été pour Bergson cette donnée immédiate qui ne présupposait rien, de même l'image est de nouveau un point de départ absolu. Bergson réessaie là de développer ce que nous appelons une dialectique de la durée, mais à partir d'un autre point de départ. Comme il l'a dit lui-même, il a en effet commencé *Matière et Mémoire* comme s'il repartait du point zéro, comme s'il avait oublié tout ce qu'il avait conquis dans *l'Essai*⁸⁴. Cet oubli apparent et ce (re)commencement sont ce

⁸⁴ Sur la méthodologie bergsonienne, qui prétend commencer chaque fois en oubliant des acquis précédents, nous avons déjà cité un passage de l'entretien avec Jean de la Harpe dans notre introduction. Sur « le passage » et sur « le lien qui unit » les deux premiers livres de Bergson, Bento Prado écrit : « En affrontant le « nouveau » problème, le philosophe est obligé de recommencer son effort depuis le début, depuis son point zéro. Il doit forger de nouveaux instruments pour le traitement du nouveau problème » (B. Prado, *Présence et champ transcendantal. Conscience et négativité dans la philosophie de Bergson*, OLMS Verlag, 2002, p. 87).

qui le conduit à un élargissement de la durée, donc à une continuation,, mais autrement, de sa philosophie de la durée. Et cependant, cet oubli n'est pas, ne pouvait être, complet. L'image ne peut être nouveau point de départ absolu, elle implique en effet en elle-même une correction, un changement qui s'opère sur la conception antérieure de l'état de conscience. Si Bergson commence cette fois par l'image, comme s'il n'avait pas déjà commencé par l'état de conscience, ou du moins comme s'il l'avait oublié, ne serait-ce pas parce qu'il éprouverait le besoin de recommencer parce qu'il estimerait devoir surmonter une certaine limite qu'il aurait constaté dans l'*Essai* ? Cette limite, ce serait bien sûr l'aspect psycho-subjectif qu'y présente la durée. Dans l'*Essai*, la durée n'avait été considérée que depuis l'intérieur d'une conscience ; il s'agissait alors de décrire l'interpénétration des états de conscience ou de ces effets de temps venant du prolongement du passé dans le présent. Pourtant, le présent ne peut être conçu comme étant seulement le produit du passé, mais il est aussi ouverture à de l'autre, et à des autres. Le présent est aussi ce moment, cet instant où une conscience rencontre l'altérité, et l'altérité d'autres êtres, de sorte qu'y est impliquée une relation *spatiale*. Dans l'*Essai*, Bergson distinguait multiplicité qualitative et multiplicité quantitative. Celle-là concernait une multiplicité dont les éléments ne sont pas extérieurs les uns aux autres. Mais avec une telle distinction, une certaine question s'interdisait toute réponse, car on ne peut en effet pas s'interroger sur l'*extérieur* d'une multiplicité qualitative, ou sur sa limite. C'est qu'on n'a pas de concept adéquat pour penser l'extériorité d'une multiplicité qualitative. Du point de vue de l'*Essai*, une telle question qui viserait l'extérieur d'une multiplicité qualitative ne pourrait être qu'une erreur de catégorie. Mais, s'il ne saurait y avoir de dehors concernant le temps : on ne peut sortir du temps, est-ce à dire qu'il n'y a pas non plus de dehors pour la durée ? La durée est le temps vrai, mais la durée exprime-t-elle *le tout* du temps vrai ? Si la durée signifiait essentiellement ce vrai temps, qui nous est sensible dans la causalité non mécanique du passé au présent, n'y avait-il pas alors à prendre en compte, parce qu'elle avait été négligée dans l'*Essai*, une autre face du temps, que ne saisissait pas la durée de l'*Essai*, pour autant que le présent n'est pas seulement mien, synthèse de tous mes passés, mais aussi *nôtre*, débordant mon passé et m'amenant à rencontrer des autres, autrui ? D'où une certaine nécessité de toute manière pour Bergson de recommencer, en commençant tout d'abord par modifier cette notion de durée, par la corriger ou la compléter à partir de la prise en compte d'un autre point de départ.

Mais d'où une autre nécessité, plus radicale, d'un commencement qui soit aussi tout

nouveau. Cette négligence de l'autre face du temps, cet oubli apparent n'est pas un oubli feint. Et bien que Bergson n'ait pu réellement oublier tout le passé, feindre de l'oublier aura eu un effet réel. Car ce feindre a rendu possible une découverte imprévue, avant même que Bergson n'en vienne à modifier et à élargir sa notion de durée : de la fausseté manifeste qu'entraînait ce feindre est provenue une vraie nouveauté, un vrai commencement. Le présent, comme horizon temporel du monde des images, semble bien dominé dans *Matière et mémoire* par une autre logique que celle de la seule interpénétration des états internes exposée dans l'*Essai*. Les relations entre les images, et entre celles-ci et le sujet perceptif, semblent bien comporter une distance ou une séparation extérieure. C'est pourquoi, à côté de la voie conduisant à un élargissement de la conception de la durée afin de permettre à celle-ci de pouvoir contenir ces relations extérieures, s'ouvre bel et bien selon nous une autre voie, et même une voie autre, vers ce que nous considérons comme un « autre temps », un temps autre que la durée. Le fait de la communauté du présent implique en effet selon nous que soient possibles ces deux voies, issues de deux lectures de *Matière et Mémoire*.

C'est donc à partir de la mise en évidence d'une telle ambiguïté inaugurale dans ce deuxième essai qu'est *Matière et Mémoire* que nous aborderons le problème de cet ouvrage, celui du dualisme de l'âme et du corps ou de l'esprit et de la matière. Il faut d'abord considérer comment ce problème s'est posé à Bergson à partir des nécessités de sa propre pensée philosophique. S'il ne pouvait pas ne pas s'y confronter, c'était parce qu'il lui fallait bien envisager et pouvoir penser le problème de l'extériorité, celui d'un dehors de la durée. Le problème du dualisme sera en effet pensé à partir du problème de ce dehors de la durée. Si *Matière et Mémoire* ne repose pas ce problème de la dualité âme-corps ou matière-esprit sans le renouveler à partir du point de vue de sa philosophie du temps, ce renouvellement ne manque pas aussi de renouveler toute la philosophie du temps, en lui offrant au moins deux voies. C'est pourquoi nous pensons que la position et la solution bergsoniennes quant au problème de ce dualisme doivent être retraduites en termes de philosophie du temps.

L'ambiguïté dont nous parlons se réfléchit dans les ruptures du texte lui-même. Le texte tout entier de *Matière et Mémoire* est constitué par l'opération de deux transitions qui se chevauchent. La première, qui mène du chapitre I aux deux chapitres suivants (I→(II-III)), nous fait passer va de la théorie de la perception pure à la théorie de la mémoire pure, tandis que la seconde, allant des trois chapitres le précédant au dernier (I-II-III)→IV) porte les conclusions de ces deux théories de la perception et de la mémoire

au plan ontologique de l'unité et de la différence entre matière et esprit. Or, s'agissant de la première transition, si l'on se rappelle que Bergson a écrit les chapitres II et III avant le chapitre I, on comprend que cette transition soit aux prises avec les difficultés dues à la différence entre ordre de la recherche et ordre de l'exposition. La transition du 1^{er} aux deux chapitres suivants trouve sa raison d'être dans le fait que Bergson a inversé dans son exposé définitif l'ordre de sa rédaction initiale en plaçant finalement d'abord ce qui avait été écrit en réalité chronologiquement plus tard. Pourquoi Bergson a-t-il agi ainsi ? Parce que la théorie de la perception pure qui est d'abord présentée est de l'aveu de Bergson une théorie *incomplète*, qui attend un complément. Au moment où l'on a l'impression que le problème fondamental, celui qui touche à la possibilité de la connaissance du monde extérieur est parvenu à recevoir sa réponse décisive, et où l'on a donc l'impression d'un achèvement, le livre ne se termine cependant pas mais lance au contraire une nouvelle recherche sur la mémoire.

Nous allons voir quelles sont les raisons qui rendent incomplète la théorie de la perception pure. Pour l'instant, il faut souligner que l'ordre finalement retenu pour l'exposition va de la perception à la mémoire, et non l'inverse. Le fait que Bergson ait inversé pour l'ordre d'exposition l'ordre réel de sa recherche, qu'il ait finalement placé sa théorie de la perception pure avant sa théorie de la mémoire, et cela bien que ses recherches sur la mémoire aient en réalité précédé celles sur la perception, montre bien qu'une seule direction était possible pour lier de façon logique ces deux théories. Tout comme pour l'*Essai* où, du chapitre I au chapitre II, Bergson allait de la considération instantanée des états de conscience à sa pensée propre sur la durée psychologique, la transition qui va dans *Matière et mémoire* du 1^{er} aux deux chapitres suivants correspond à celle de la considération du présent instantané à la prise en compte de la mémoire en tant qu'elle se prolonge dans le présent, à savoir la durée. Et une seconde transition semble bien parachever la première en construisant une théorie plus compréhensive de la durée, qui puisse unir théories de la perception pure et de la mémoire.

Selon nous, une telle inversion de l'ordre témoigne bien pour une logique, ou plus proprement une dialectique, qui irait de ce qui n'est pas durée (le présent pur, coupé du passé) à une durée qui puisse se subsumer ce présent pur comme l'un de ses aspects. On retrouverait donc ici une même dialectique de la durée subsumant son autre, mais, à l'encontre de ce qu'enseignait l'*Essai*, cet autre de la durée ne serait plus dans *Matière et mémoire* simplement cette tendance invétérée qu'a la pensée à spatialiser, source d'illusions, mais serait bien la réalité matérielle. Les deux transitions de *Matière et*

mémoire seraient les deux moments de la mise en œuvre de cette dialectique de la durée.

Cependant, comme on peut peut-être déjà le pressentir, s'ouvre une autre possibilité pour comprendre ces deux transitions. La seconde transition opère alors la découverte de la matière au-delà de l'image, au-delà de la perception pure. Pour faire cette découverte, Bergson a appliqué la méthode de l'*Essai* et il a mobilisé explicitement sa notion de durée. Cependant, tout se passe comme si Bergson avait besoin de procéder une fois de plus à un recommencement dans ce dernier chapitre. Il semble qu'il y ait quelque chose qui résiste à la durée jusqu'à la fin et qui appelle par conséquent encore une synthèse dernière, après l'étude sur la mémoire. C'est en fait que le présent de l'image, qui a été posé au début du livre, appelle deux synthèses. Ce présent ne doit en effet pas seulement être intégré dans la mémoire, comme la pointe de celle-ci, comme mon présent, mais il doit en outre l'être aussi dans la durée, comme son degré le plus bas, comme notre présent commun. Qu'il faille ces deux synthèses, ces deux intégrations conceptuelles, cela est dû au fait que le présent de l'image ne s'intègre pas *automatiquement, naturellement*, ni dans la mémoire pure ni dans la durée. Les synthèses ne vont pas de soi, il y faut le travail de la pensée. Le présent de l'image est en effet un défi posé à la durée, qui appelle ces deux synthèses comme ses réponses. A côté de, et avant, cette dialectique de la durée, processus qui intègre l'autre de la durée dans la durée, surgissent donc certaines interrogations que l'horizon de l'image présente à la philosophie de la durée. Avant ces synthèses vient ce qui les appelle, mais qui est cependant dissimulé aussitôt par elles ; avant la dialectique de la durée, vient une autre dialectique, et qui en est l'envers. Là est peut-être la raison véritable pour laquelle Bergson a inversé l'ordre de découverte et d'exposition. Il a inversé cet ordre pour mieux se prémunir contre ces défis inédits qu'ouvre le nouveau commencement. Autrement dit, ce sont les inconvénients et les difficultés qu'il y a à intégrer la matière, telle qu'elle a été pourtant découverte par Bergson lui-même, dans la notion de durée, qui empêchent *Matière et Mémoire* de se terminer prématurément après le chapitre I. Dans cette perspective, les deux transitions représentent les impasses de cette dialectique de la durée.

Dans *Matière et Mémoire* se développent deux dialectiques, d'une part une dialectique de la durée qui est une logique de la subsumption, et d'autre part une dialectique qui est une logique de la résistance. Ce sont ces deux logiques, ces deux dialectiques, et leur rapport, que nous allons étudier.

Chapitre II. La perception pure et l'image en soi

2.1. La déduction de la nécessité de la perception

Dans cette étude, nous traiterons d'abord de la théorie de la perception pure en tant que telle, pour en montrer la validité théorique et la force argumentative, et nous le ferons en suivant l'articulation majeure de ces deux parties, à savoir celle d'une déduction pragmatique de la nécessité de la perception dans le contexte pratique du vivant et d'une élucidation de la nature de la forme consciente de la perception. Ce faisant, nous ne manquerons pas d'indiquer les points ambigus sur lesquels notre hypothèse de deux dialectiques peut s'appuyer. Selon notre vue, la force de la théorie de la perception pure consiste en cette position que nous appellerons « réalisme réflexif », position qui offre un argument décisif contre toutes les objections sceptiques quant à l'existence et à la possibilité de connaître une réalité extérieure, mais qui détermine aussi, par là même, les conditions d'une étude réelle et vraiment philosophique de la perception. Or c'est bien dans les conditions mêmes posées à une étude de la perception par un tel réalisme réflexif que nous voyons surgir un concept hautement problématique, celui de *virtuel*, concept qui constitue certes le cœur de la réponse bergsonienne à la question de la perception mais qui ouvre aussi la possibilité d'une autre lecture de sa théorie de la perception pure. C'est pourquoi nous devons épouser le mouvement même du chapitre I tel qu'il se présente, sous la forme d'une exégèse fidèle, puisque notre hypothèse ne provient pas d'ailleurs que *du sein même* de cette théorie de la perception pure.

La théorie de la perception pure se compose de deux parties, dont la première porte sur la nécessité et la possibilité de la perception, démontrées à partir du rapport vital entre les images, et dont la seconde explique en quoi consiste « la nature intime » (le contenu) de cette perception dont la nécessité et la possibilité ont d'abord ainsi été démontrées. Le but de cette théorie est de montrer que la perception n'est autre que l'effet d'un acte libre du vivant *dans* un monde régi par la propagation mécanique des mouvements. La

perception est un évènement *matériel* que le vivant produit dans ce monde et elle fait partie de ce monde. Que la perception soit matérielle, c'est tout l'enjeu de la théorie de la perception pure que de le démontrer. Le dualisme bergsonien de *Matière et Mémoire* vient de ce réductionnisme radical et audacieux, qui n'a rien perdu de son actualité dans la mesure où certaines recherches faites aujourd'hui dans une optique dite physicaliste, réductionniste, pourraient y trouver une justification philosophique et même métaphysique⁸⁵. Etonnement : Bergson, qu'on aurait pu croire tout simplement « spiritualiste », se montre ici en réalité le métaphysicien théoricien d'un réductionnisme radical qui considère la perception consciente comme un évènement purement matériel. C'est que, comme le dualisme de Bergson ne se construit que par l'épreuve des limites auxquelles se heurte la tentative de réduire le psychique au matériel, il doit impliquer cette mise en œuvre d'un réductionnisme extrême, qui doit être poussé jusqu'à ses limites. C'est pourquoi le livre recommence au moment où la théorie de la perception pure est complètement achevée. Bergson déplace la ligne de démarcation, et c'est un geste éminemment philosophique. Il n'y a alors plus de différence de nature entre perception et matière, tout comme dans cette métaphysique aussi inconsciente que dominante professée par les savants d'aujourd'hui. A partir de ce partage d'une telle revendication, il apparaît que le débat classique entre réalisme et idéalisme doit être repensé profondément, parce qu'il ne s'y agit plus de la relation entre un sujet et un monde matériel. Nous sommes toujours déjà dans ce monde extérieur en tant que la base même de notre perception fait partie de ce monde. Pourtant cela ne signifie pas que tout ne soit que matière. La vraie différence se trouve en nous-mêmes, elle est entre notre perception et notre mémoire. On ne peut pas ne pas admirer ce geste philosophique, et ce d'autant plus qu'à la grande différence d'avec Bergson, certains de ces philosophes physicalistes d'aujourd'hui, en essayant de réduire la perception à un phénomène matériel trouvent là une difficulté particulière, alors qu'ils conviennent par contre que la mémoire peut être réduite sans reste, et aisément, à la matière. On voit par là quelle est la vive actualité de cette théorie de la perception pure. Toutefois, notre propos ne sera pas

⁸⁵ Récemment, Jean-Michel Salanskis a fait remarquer ce point : « La description bergsonienne est tellement « en troisième personne », tellement par avance sur le terrain naturaliste des sciences cognitives, qu'on serait tenté de le présenter comme le grand précurseur de l'attitude intellectuelle des sciences cognitives, que l'on identifierait elles-mêmes comme une facette de la philosophie française contemporaine » (« Bergson, et les chemins de la philosophie française contemporaine », texte lu au colloque « Henri Bergson et la pensée contemporaine. La provenance des concepts bergsoniens et leurs usages actuels », Moscou, 15-16 Juin 2009, p. 3. Disponible sur : <http://jmsalanskis.free.fr/IMG/pdf/BergChemFr2.pdf>).

de revendiquer l'actualité de la pensée de Bergson. Il s'agit plutôt pour nous d'interroger la profonde et féconde ambiguïté de cette théorie. Comme nous en avons averti, nous pensons en effet pouvoir montrer que cette théorie peut en réalité être lue de deux façons différentes, qui nous conduisent alors à deux dialectiques autres.

Revenant donc tout d'abord sur ces deux parties qui constituent la théorie bergsonienne de la perception pure, la déduction de la nécessité de la perception, et l'élucidation de la nature du contenu conscient de cette perception, commençons par examiner la première. Il s'agit pour Bergson de montrer qu'il y a une liaison nécessaire entre le rapport des images environnantes à mon corps comme centre d'action, et la perception. Autrement dit, il lui faut établir et déterminer la relation de dépendance où se trouve la perception envers ledit rapport. Pour cela, Bergson présente une hypothèse émise à partir du principe d'indétermination, hypothèse qu'il convertit en une proposition empiriquement constatable et vérifiable. Son hypothèse est la suivante : s'il y a des images qui agissent véritablement chacune comme un centre d'action tout en étant immanentes aux réseaux d'actions inertes ou mécaniques d'autres images, c'est-à-dire s'il y a de telles images privilégiées, dont l'action ne soit pas complètement et immédiatement déterminée par l'enchaînement mécanique action-réaction entre images, alors le rapport de telles images aux autres images pourrait bien être ce qu'on appelle *perception*⁸⁶. Résumant cette hypothèse, Bergson énonce cette proposition qui se veut simplement empirique : « La perception apparaît au moment précis où un ébranlement reçu par la matière ne se prolonge pas en réaction nécessaire »⁸⁷. Comme on le voit dans cette proposition, l'hypothèse bergsonienne consiste à établir une corrélation entre acte libre et perception. Pour prouver cette proposition, il faut pouvoir l'étayer sur l'observation empirique de l'évolution des organismes. Dans le cas des organismes élémentaires, à la vérité réaction et perception ne se sont pas distinguables l'une de l'autre : « En un mot, plus la réaction doit être immédiate, plus il faut que la perception ressemble à un simple contact [...] »⁸⁸. Au contraire, s'il y a possibilité pour lui de ne pas directement réagir, l'organisme pourra avoir quelque chose qui ressemble à ce qu'on

⁸⁶ Voir *MM*, p. 27-28. Bergson insiste lui-même sur la caractéristique déductive de ce raisonnement : « Je dis qu'il faut qu'autour de chacun de ces centres [images privilégiées] se disposent des images subordonnées à sa position et variable avec elle ; je dis par conséquent que la perception consciente *doit* se produire, et que, de plus, il est possible de comprendre comment cette perception surgit » (*Ibid.*, p. 28).

⁸⁷ *MM*, p. 29.

⁸⁸ *Ibid.*

entend par perception au sens propre ; il aura la vue ou l'ouïe comme on le voit dans les cas des animaux supérieurs. Ce que nous constatons donc empiriquement, à partir de la simple observation de l'évolution des organismes, c'est d'abord, entre les divers sens, une différence quant au degré d'immédiateté qu'ils ont dans la relation avec leur objet. Alors que le toucher semble un simple contact, la vue, l'ouïe, ou l'odorat sont des perceptions à distance. Les divers sens s'ordonneraient ainsi en fonction de leur distance à leur objet. Si l'on veut distinguer la perception du simple contact physique, la différence tiendra donc à ce que la perception au sens propre se définit comme un rapport plus ou moins distancié : « Par la vue, par l'ouïe, [...] il [l'animal] subit des influences de plus en plus lointaines »⁸⁹. Bergson trouve là la variable qui peut expliquer systématiquement les diverses formes de la perception. La perception ne relève plus d'un monde subjectif où les choses nous apparaîtraient *subjectivement*, à savoir sans cohérence objective. La distance d'avec l'objet perçu est le facteur réunissant et différenciant les diverses formes de la perception en lui donnant réalité objective ou du moins en l'insérant dans le réseau des mouvements réels. Mais il faut ne pas perdre de vue que la perception est par là faite relever d'une certaine liberté de l'acte. Il y a à cet égard des différences de degré entre les sens, qui vont du toucher à la vue, degrés qui tiennent aux degrés de latitude de leur réaction. Que la réaction doive être immédiate, c'est parce qu'il faut alors réagir *sans aucun délai*, à savoir *maintenant*. Par contre, l'acte libre implique la possibilité d'un report dans le futur du moment où il devra y avoir action ; c'est en somme la possibilité de l'hésitation. De ce fait, les degrés de latitude dans la réaction sont des intervalles temporels plus ou moins grands entre la stimulation extérieure et la réaction. Si la perception est un rapport spatial, l'acte libre est compris dans la perspective du temps. D'où la loi générale que Bergson établit entre la perception et la réaction : « *La perception dispose de l'espace dans l'exacte proportion où l'action dispose du temps* »⁹⁰.

Cette loi nous dit que c'est au fond une relation entre l'espace et le temps qui détermine la relation entre la perception et l'action. C'est le premier signe explicite d'un recommencement du bergsonisme depuis l'*Essai*, puisque l'espace et le temps ne sont plus pensés dans une opposition radicale et extérieure. Le temps, l'intervalle temporel dont un organisme dispose pour réagir, s'exprime ou bien est symbolisé par la distance

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ *Ibid.*

spatiale entre lui comme vivant (sujet du moment de l'action) et les objets qu'il perçoit. Cette distance ne relève certes pas de cet espace géométrisé que l'*Essai* a critiqué. Elle concerne plutôt un espace rempli de qualités diverses. L'*Essai* avait aussi évoqué cette sorte d'espace, mais en passant. Ce qui est inédit, c'est la formulation d'une relation entre le temps et cet espace, exprimée ici avec cette précision assez obscure, « dans l'exacte proportion ». Sans une certaine mesure commune, on ne saura pas si le temps et l'espace sont « dans l'exacte proportion ». La formule fait allusion à un troisième terme dont la grandeur est mesurée par le temps avant l'action et l'espace couvert par la perception.

Pour connaître précisément la relation entre le temps et l'espace dont il est ici question dans la relation entre la perception et l'action, il faudra pourtant attendre patiemment l'achèvement de la théorie de la perception pure. Ce qu'il importe de relever pour l'instant, c'est qu'il y a un certain écart entre la proposition qui est empiriquement à prouver et l'observation empirique apportée comme sa preuve. Par l'observation, nous ne pouvons saisir « ce moment précis » où la perception peut surgir grâce à une cessation de la nécessité de réagir, dont parle Bergson. Au lieu d'une simple correspondance entre absence d'automaticité ou de mécanicité de la réaction et surgissement de la perception, ce qui est constaté, c'est une gradation de la perception en fonction de la latitude de cette réaction. En somme, à l'opposition extérieure entre perception et réaction nécessaire, qui est affirmée dans la proposition initiale, se substitue une différenciation interne dans la perception elle-même. C'est que la réaction nécessaire ou automatique n'est pas extérieure à la perception mais lui est intérieure et c'est elle qui est l'élément important qui détermine la nature de cette perception. La perception tactile d'une amibe, dont on peut dire qu'elle réagit presque mécaniquement, et presque immédiatement, est un exemple important du cas où la perception n'est pas distinguable d'un simple contact, à savoir du moment du commencement d'une réaction nécessaire. La perception la plus élémentaire ou la plus basique s'inscrit donc directement dans le rapport matériel entre mouvements ou actions des images : « [...] Le processus complet de perception et de réaction se distingue à peine alors de l'impulsion mécanique suivie d'un mouvement nécessaire »⁹¹. Le toucher est donc contact aussi en ce sens que, en lui, perception et mouvement matériel se touchent. Comme on ne saurait discerner les deux choses qui s'y touchent, en tant qu'elles sont ensemble dans le point de contact, on peut dire non

⁹¹ *Ibid.*, p. 28.

seulement que dans ce cas la réaction nécessaire est intérieure à la perception, mais aussi, inversement, que la perception est alors immanente à la matière. La perception actuelle viendrait alors d'un état « virtuel » dans la matière. La gradation d'une perception allant du toucher à la vue exprimerait les modalités de ce passage du virtuel à l'actuel. Ajoutons tout de suite qu'un tel passage n'est ni aristotélicien ni deleuzien ; il reste à penser. Ce passage est, dans le cas du toucher de l'amibe, indiscernable, implicite, parce qu'on n'y peut distinguer entre perception et réaction nécessaire.

Quoi qu'il en soit, nous avons deux schèmes différents pour penser la relation entre perception et action matérielle. L'hypothèse d'une indétermination et la proposition selon laquelle « la perception apparaît au moment précis où un ébranlement reçu par la matière ne se prolonge pas en réaction nécessaire »⁹², proposent le schème d'une opposition extérieure entre perception et réaction matérielle. La perception apparaît quand la réaction nécessaire, mécanique a disparu. L'une est là quand l'autre n'est plus. C'est le premier schème. Mais l'observation et la réflexion empiriques présentent un autre schème d'une gradation, schème qui suppose le passage d'un virtuel à un actuel. Tout d'abord, au lieu d'une rupture il y a là gradation intérieure à la perception elle-même et qui en ordonne les diverses formes en fonction de la distance d'avec l'objet de la perception. Or le point le plus bas de cette gradation, le toucher chez l'amibe, est une zone d'indiscernabilité, où l'on ne saurait distinguer la perception d'une simple réaction nécessaire. Cela nous fait soupçonner que l'on doit pouvoir trouver la possibilité de la perception elle-même dans la matière. Cela évoque en effet une certaine continuité entre la matière et la perception, continuité que nous avons marquée par les termes encore problématiques de virtuel et d'actuel pour en souligner le caractère spécifique (la continuité ici ne serait pas celle d'une linéarité sans rupture mais plutôt celle d'un passage). Ou bien rupture ou bien continuité, c'est là l'alternative entre les termes de laquelle Bergson ne fait pas de choix, ce qui implique donc la possibilité de deux lectures différentes de sa théorie de la perception pure.

Cette alternative, dont l'ambiguïté réside dans le fait qu'elle est sous-entendue et que Bergson peut la maintenir en n'ayant pas à faire un choix, se résume assez bien dans l'emploi que fait Bergson du verbe *ressembler*. « [...] La perception *ressemble* à un simple contact »⁹³. Ressembler implique en effet à la fois identité et différence. Le

⁹² *Ibid.*, p. 29.

⁹³ *Ibid.*, p. 28. Nous soulignons.

toucher, se rapproche du contact matériel, mais il en diffère à un certain point quand même. Faut-il alors dire que la perception est par essence différente du contact malgré leur ressemblance apparente ? « Le toucher est actif et passif *tout à la fois* »⁹⁴. Comment comprendre cette simultanéité contradictoire du « tout à la fois » ? Y a-t-il un va-et-vient entre les deux aspects ou bien promotion d'un des deux aspects qui résout la contradiction en rendant secondaire l'autre (la perception serait alors essentiellement et foncièrement passive, et ce qu'on pourrait y voir comme une activité et qui la rapprocherait alors de la réaction immédiate ne serait qu'une apparence, ou une imperfection, une sorte de défaut...) ?

2.2. Un « réalisme réflexif »

Avant d'approfondir cette question décisive, qui se reposera lors de l'explication de la forme consciente de la perception, revenons sur la déduction de la nécessité de la perception. Il nous faut bien comprendre ce que veut dire ici « déduction ». L'écart entre les deux schèmes possibles que nous venons d'indiquer pour interpréter la perception étant laissé de côté, l'argument essentiel de cette déduction est très aristotélicien. Pour Aristote, la sensorialité, ou la perception, est nécessaire pour un vivant parce qu'elle lui transmet des informations sur le monde extérieur qui sont indispensables pour sa survie : « Si donc tout corps capable de locomotion n'est pas un corps doué du sens, il va périr sans parvenir à sa fin, alors que c'est ce à quoi travaille la nature »⁹⁵. Une pareille idée est explicite chez Bergson. Soit une image quelconque qui communique mécaniquement un mouvement à d'autres images. « Comme elle n'aura pas à choisir, écrit Bergson, elle n'a pas non plus besoin d'explorer la région d'alentour, ni de s'essayer par avance à plusieurs actions simplement possibles »⁹⁶. C'est l'indétermination, la marge laissant possibilité de choix qui appelle le besoin de se préparer à diverses actions possibles et il est facile de voir dans l'apparition de ce besoin ce qui rend nécessaire la perception. Ce lien entre l'indétermination et le besoin d'obtenir des informations sur l'environnement par la perception est en dernière analyse soumis à la finalité vitale. C'est pour pouvoir

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ Aristote, *De l'âme*, 434 a 32-b 1 ; trad. R. Bodéüs, Paris, GF Flammarion, 1993, p. 252.

⁹⁶ *MM*, p. 15.

vivre ou survivre que s'il y a indétermination de la réaction il faut nécessairement qu'il y ait perception⁹⁷.

Ce que Bergson entend par déduction, c'est au fond la découverte empirique de cette logique réelle qui mène de l'indétermination à la nécessité de percevoir. A l'encontre d'une déduction logique, où il est important de montrer qu'un conséquent est correctement tiré d'un antécédent, la déduction bergsonienne porte sur ce que peut être le principe à la lumière duquel un phénomène comme la perception pourra trouver une explication *raisonnable et cohérente*. Rappelons-nous ce que Bergson nous a dit de l'échec commun du réalisme et de l'idéalisme : ils ne savent pas expliquer la perception sans faire intervenir quelque *deus ex machina*. Ou bien le cerveau devient une image mystérieuse capable de créer d'autres images, ou bien l'ordre de la nature, à savoir la réalité objective du monde, devient un mystère qui n'est compréhensible que grâce à une certaine harmonie préétablie. Or le principe d'indétermination peut être ce principe, en tant que l'on voit bien la logique qui lie ce principe d'indétermination à la nécessité de la perception. Ce principe ici est principe pour une découverte empirique, mais cette découverte ne porte pas sur un fait empirique mais sur une nécessité réelle, qui apparaît sous la forme d'un besoin de percevoir.

Pour résumer, la perception est découverte *en tant qu'elle* est ce qui est nécessaire pour qu'un vivant doué d'une latitude d'action puisse exister, survivre, et dans cette mesure, la perception n'est pas un phénomène mystérieux qui ne serait explicable que par quelque *deus ex machina*. Cela veut dire finalement que la perception *n'est* compréhensible *que dans le contexte comportemental d'un vivant*, d'« un corps vivant et agissant »⁹⁸.

Cependant, pour que cette sorte de déduction acquière une validité suffisante, elle doit

⁹⁷ Ainsi, Frédéric Worms souligne : « Le véritable et indépassable présupposé de la théorie de la connaissance, selon Bergson, ce n'est pas la conscience, mais c'est la vie » (F. Worms, *Introduction à Matière et Mémoire de Bergson*, Paris, PUF, 1997, p. 55). Ce point est d'autant plus important que beaucoup de lecteurs de cet ouvrage ne soulignent que l'absolue identité ontologique des images, sans y voir également une différence irréductible entre certaines images (corps vivants, corps affectifs) et les autres, si bien que Bergson leur apparaît comme naturaliste naïf qui oserait à déduire la conscience des rapports seulement matériels entre les choses. Mais la conscience n'est jamais réduite à l'image en soi. Elle est l'écart même entre action et réaction rendu possible par la latitude, l'indétermination de la vie, et c'est elle qui donne la forme consciente à l'image en soi, qui fait donc surgir l'image perceptive de notre perception. Autrement dit, *l'image en soi n'est pas en elle-même consciente, mais seulement le corrélat de la conscience perceptive*. Nous reviendrons sur ce point dans nos études sur *L'Evolution créatrice*.

⁹⁸ F. Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, op. cit., p. 126.

encore être complétée par un autre argument. Dans la déduction en question, nous n'avons pas simplement l'explication de la nécessité de la perception, mais une précompréhension de ce qu'est la perception. Celle-ci est « une relation variable entre l'être vivant et les influences plus ou moins lointaines des objets qui l'intéressent »⁹⁹. Il reste à vérifier si cette précompréhension correspond à ce que le sens commun pense de la perception. Sans un tel examen, on ne saura pas si l'objet de l'explication fournie par la déduction bergsonienne est bien ce qui est communément entendu par « perception », ou bien quelque chose d'autre. En d'autres termes, pour que cette déduction ne soit pas une redéfinition arbitraire et purement verbale du mot « perception », le renouvellement qu'elle apporte à la compréhension courante de la perception doit être cependant intégrable en termes du sens commun. La seconde partie de la théorie de la perception pure assume cette tâche. Il s'agit de pouvoir rendre compte de la forme consciente de la perception. Pourquoi la perception, qui est une relation comportementale d'images à une image centrale capable de librement agir, nous apparaît-elle comme un tableau ? Pourquoi la perception prend-elle la forme d'une *représentation*, alors qu'elle ne reproduit rien ?

Pour répondre à cette question, il faut d'abord préciser ce que la question demande exactement. Comme Bergson le déclare, il n'est pas question de déduire la conscience¹⁰⁰. C'est que la différence entre la perception comme relation comportementale et la perception comme représentation n'est pas du genre de celle entre la chose en soi et le phénomène. En effet, sans lui reconnaître la phénoménalité il est impossible de penser le monde extérieur. La raison pour laquelle une déduction de la conscience n'est pas nécessaire est en effet que ce que nous prenons pour l'aspect conscient du monde, son phénomène, constitue en fait une partie réelle et inhérente du monde lui-même. L'argument de Bergson sur ce point a une portée beaucoup plus vaste, et il est décisif malgré son caractère succinct. Il déclare qu'aucune théorie de la matière n'est capable d'éviter de présupposer la phénoménalité :

Réduisez la matière à des atomes en mouvement : ces atomes, même dépourvus de qualités physiques, ne se déterminent pourtant que par rapport à une vision et à un contact possibles, celle-là sans éclairage et celui-ci sans matérialité. Condensez l'atome en centres de force, dissolvez-le en tourbillons évoluant dans un fluide continu : ce fluide, ces mouvements, ces centres ne se déterminent eux-mêmes que

⁹⁹ *MM*, p. 29.

¹⁰⁰ Voir *ibid.*, p. 31.

par rapport à un toucher impuissant, à une impulsion inefficace, à une lumière décolorée ; ce sont des images encore¹⁰¹.

Si nous n'accordons pas une forme d'image, même minimale, à la réalité extérieure, nous ne pouvons plus rien en dire¹⁰². Bien qu'il soit impossible de voir, d'observer directement les mouvements des atomes, ou les tourbillons de niveau subatomique, ces mouvements doivent être *représentables ou imaginables*. Ils seraient perçus s'il y avait un être capable de les percevoir, et dans cette mesure ils possèdent des qualités perceptibles même si celles-ci sont hors des modalités ou de la portée de notre propre préhension perceptive. Les expressions paradoxales de « toucher impuissant », « impulsion inefficace », « lumière décolorée » signifient qu'il s'agit seulement dans ces images de *la possibilité de percevoir*, non pas de quelque chose d'objectivement observable. Remarquons au passage que Bergson emploie des expressions contradictoires pour dire cette possibilité. Cela veut dire que cette possibilité n'est pas quelque chose du genre de ce à quoi l'on pense habituellement. En fait, cette possibilité concernant l'enjeu essentiel de notre propos, nous y reviendrons. Si l'on voulait ici le comparer à Kant, nous pourrions dire que Bergson substitue à la distinction entre chose en soi et phénomène celle entre *perceptible (ou représentable) et perçu*.

Il est important de comprendre quelle est la portée de cette notion de perceptible. Le perceptible marque certes une limite pour notre pensée, limite qui conditionne tous les discours théoriques sur la matière, sur la réalité extérieure : le perceptible est donc posé comme à la fois indépassable et nécessaire. C'est « une *nécessité théorique ou épistémologique* » ou même tout simplement une « nécessité logique »¹⁰³. Pourtant, ce perceptible n'est pas simplement une forme de *notre* pensée, à laquelle l'accès *pour nous* à la connaissance des choses extérieures devrait se soumettre. En fait, cette condition pour notre pensée est aussi bien condition « objective », « pour la réalité » : le perceptible est également la forme d'existence de la réalité extérieure elle-même et en

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 32.

¹⁰² Bergson a présenté un même argument sous une forme plus concise dans « Le cerveau et la pensée : une illusion philosophique » : « Mais la vérité est que le réalisme ne se maintient jamais à l'état pur. On peut poser l'existence du réel en général derrière la représentation : dès que l'on commence à parler d'une réalité en particulier, bon gré mal gré on fait plus ou moins coïncider la chose avec la représentation qu'on en a » (*ES*, p. 204). Ce réalisme, qui englobe toutes les tendances de pensée, a beau vouloir mettre un écart entre ce que nous percevons et le réel, ne peut cependant pas ne pas en venir à assimiler plus ou moins la représentation perceptive à ce réel.

¹⁰³ F. Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, op. cit., p. 127.

elle-même. La chose existe de manière à pouvoir être perçue s'il y a un être qui le peut¹⁰⁴. Elle est possibilité réelle, possibilité qui existe en tant que possibilité¹⁰⁵. Nous parvenons là à un point où l'usage conventionnel des catégories de modalité devient presque impossible. C'est l'indice qu'il y a là un vrai problème philosophique, qui impose à la pensée de s'aventurer à penser par elle-même sans plus pouvoir encore recourir à ses instruments préétablis. Ce qu'indique le terme éminemment problématique de « virtuel » commence à faire pressentir l'importance de son enjeu. Nous allons voir en effet quel rôle décisif il joue dans la théorie de la perception pure.

Ainsi, avec Bergson s'opère un tournant irréversible menant au-delà du kantisme. L'argumentation bergsonienne dénonce l'illégitimité de la limitation kantienne. Les limites de notre pensée ou les conditions de nos énoncés théoriques ne sont pas des limites *de nous-mêmes*, limites infranchissables au-delà desquelles on pourrait penser que se trouverait la vraie mais inaccessible réalité, car une réalité ainsi pensée comme absolument transcendante est tout simplement une contradiction logique. Si l'on peut penser une certaine chose comme tout à fait au-delà des formes de notre pensée, cette forme ne contiendra, ne limitera pas notre pensée, car notre pensée aura pu penser quelque chose se trouvant au-delà de ces formes prétendues de notre pensée, et cette chose que l'on avait dite au-delà des limites de notre pensée ne sera pas vraiment au-delà de notre pensée. Cet argument est certes bien connu, depuis l'époque de Kant lui-même¹⁰⁶. Le tour de force de Bergson est de convertir la question des limites ou de la

¹⁰⁴ D'après Frédéric Worms, la notion d'image « nous dit simplement que l'on ne peut par principe rien se représenter qui ne *puisse* faire l'objet d'une représentation » (*ibid.*). Mais à nos yeux, Bergson va jusqu'à faire de cet être pouvant faire l'objet d'une représentation le mode d'existence même de la chose elle-même. Pour parler en termes de phénoménologie, l'image en soi bergsonienne désignerait l'existence même de la structure de corrélation de l'intentionnalité *avant même et en attente de* l'émergence du sujet conscient de cette intentionnalité. Une telle structure lui préexisterait, où la place du sujet conscient serait encore vide.

¹⁰⁵ Nous allons voir que cette possibilité réelle comme image en soi concerne le mouvement de l'univers matériel. Rappelons la définition aristotélicienne du mouvement : « l'entéléchie de l'étant en puissance en tant que tel est un mouvement » (Aristote, *Physique*, III, p. 201 a 10-11 ; trad. P. Pellegrin, Paris, GF Flammarion, 2002, p. 162).

¹⁰⁶ La chose en soi kantienne est donc en elle-même contradictoire. C'est pourquoi la substitution du perceptible à la chose en soi a un sens philosophique important. L'envers de cette contradiction, ou la même contradiction, se retrouve quand on veut assimiler condition de notre pensée et limite de notre pensée. Nous ne pouvons pas admettre une telle limitation anthropologique, parce que celle-ci n'est possible qu'à partir d'un point de vue qui, en déterminant la limite de notre pensée, par cette condition même l'outrepasse déjà (en posant une intelligence divine, ou une intuition divine). La contradiction est évidente : l'homme lui-même se figure parvenu à un point de vue qui lui serait cependant en même temps inaccessible, afin de limiter sa propre pensée : en disant que la condition de notre pensée est une condition qui ne vaut

condition inéluctable de la pensée en la recherche de la modalité d'existence de la réalité. Il réussit à dissiper définitivement cette illusion d'un dehors absolument irrelatif et à jamais inaccessible à notre mode de pensée, illusion à laquelle Kant n'avait pas su échapper, captivé par son fameux concept de chose en soi. Au lieu de soutenir que la réalité extérieure inaccessible telle qu'elle serait en soi se conformerait à la forme de notre pensée pour n'apparaître qu'en tant que phénomènes, Bergson soutient que c'est parce que cette forme est déjà au fond celle de l'existence de la chose elle-même qu'elle est aussi la forme de notre pensée¹⁰⁷. D'où s'ouvre une voie allant de la forme ou de la condition de notre pensée à la forme de l'existence de la réalité.

Bergson exprime cette idée de manière brève en la présentant comme n'étant autre que la position du sens commun dans son avant-propos à la septième édition : « Cet esprit [le sens commun] croirait naturellement que la matière existe telle qu'il la perçoit ; et *puisque'il la perçoit comme image, il ferait d'elle, en elle-même, une image* »¹⁰⁸. Ce passage de la fidélité de la perception à l'existence de la chose *comme* perception, de l'image perçue à l'image existant en soi peut sembler illégitime et être pris pour le signe d'un réalisme naïf au sens où il admet comme évident l'identité entre la perception et la réalité.

que pour notre pensée, on s'est déjà placé en dehors, et au lieu de rester déterminé par ce qui conditionne notre pensée, on a inversement soumis cette condition à notre pensée ; ce faisant, avec l'envisagement de ce point de vue supposé divin qu'on a été contraint d'invoquer pour se limiter, on a au contraire dépassé cette condition de notre pensée à laquelle pourtant, selon sa propre affirmation, toutes les pensées *y compris la sienne* devaient rester soumises. D'ailleurs, c'est bien à partir d'un tel point de vue, à la fois posant et outrepassant une condition pour notre pensée et constituant ainsi une inconséquence intrinsèque, qu'il devient possible de parler de chose en soi.

¹⁰⁷ Certes, Bergson n'est ni le seul ni le premier qui délégitime le concept de chose en soi kantien grâce à un autre. En fait, on peut même dire que l'entreprise commune des philosophes postkantien (de Fichte à Schelling et à Hegel) consiste en un détronement de la chose en soi inconnaissable par une intuition intellectuelle qui veut ou bien rendre cohérent le système kantien ou bien le dépasser. La particularité de l'image en soi bergsonienne détermine comme le perceptible réside dans le fait qu'elle est introduite pour comprendre les conditions de possibilité de la recherche empirique et de la connaissance scientifique du monde externe sans tomber pour autant dans un absolutisme métaphysique. Bergson garde le motif empiriste de la chose en soi kantienne, tout en refusant son absolue inconnaissabilité. En ce sens, on peut penser plutôt à un Peirce tel que K.-O. Apel l'interprète dans sa *Transformation de la philosophie*. D'après Apel, Peirce a opéré une « transformation de la distinction kantienne qui tient compte des motifs kantien légitimes, sans pour autant succomber à ses difficultés. En effet, au lieu de distinguer entre objets connaissables et inconnaissables, Peirce distingue entre le réel connaissable « *in the long run* » et le *connu* factuel de tel ou tel cas, sous réserve de faillibilisme » (K.-O. Apel, « De Kant à Peirce », dans *Transformation de la philosophie*, t. I, trad. C. Bouchindhomme, T. Simonelli, D. Trierweiler, Cerf, 2007, p. 426). A la place d'une chose en soi inconnaissable, il faut parler d'un perceptible, et donc d'un connaissable.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 2, souligné par nous.

Pourtant, il est justifié par la neutralisation de son contre-argument. On objectera qu'un tel passage n'est pas justifiable : il n'y aurait pas d'argument positif le permettant. Cependant, la position opposée, qui borne le statut ontologique de l'image à celui d'un être perçu par l'esprit notre esprit, se heurte à une contradiction explicite. Une telle limitation présuppose une réalité inimaginable, donc inaccessible, mais dont on est néanmoins obligé de parler comme si l'on y avait accès. Par conséquent, la seule voie que l'on peut emprunter est celle de construire la réalité en fonction de l'image perçue¹⁰⁹. Autrement dit, on peut, et l'on doit, penser rétroactivement à la façon dont la réalité doit nécessairement être s'il faut qu'elle puisse être conforme aux conditions nécessaires de nos énoncés théoriques¹¹⁰. C'est bien cet essai de construction qui distingue la position de Bergson du réalisme naïf¹¹¹. On peut caractériser cette position de Bergson comme un « réalisme réflexif », dans la mesure où il nous assure bel et bien un accès à la réalité extérieure moyennant une prise en compte des conditions de tout énoncé théorique valide sur la réalité, qui permet d'aller à la réalité elle-même. Le terme que nous choisissons de « réflexif » ne signifie pas seulement un examen réflexif des conditions de la pensée par la pensée elle-même, mais désigne aussi ce mouvement de la pensée qui va d'abord vers

¹⁰⁹ La notion d'image en soi doit être acceptée comme une pensée conséquente. C'est ainsi que Bergson affirme la validité de cette notion comme étant absolument nécessaire : « Aucune doctrine philosophique, *pourvu qu'elle s'entende avec elle-même*, ne peut d'ailleurs échapper à cette conclusion » (*MM*, p. 258, souligné par nous).

¹¹⁰ Nous trouvons une pareille idée dans le projet phénoménologico-métaphysique de Renaud Barbaras, qui dépasse la phénoménologie vers la cosmologie et la métaphysique. Concernant la possibilité de la perception ou de l'apparaître, il écrit : « [...] Les choses ne peuvent nous apparaître que dans la mesure où elles apparaissent d'abord *en elles-mêmes* : c'est parce qu'elles se prêtent pour ainsi dire à notre appréhension, en esquissent déjà par elles-mêmes le geste, que nous sommes capables de les percevoir » (Renaud Barbaras, *La Vie lacunaire*, Paris, J. Vrin, 2011, p. 151). Et nous observons un mouvement de pensée qui inscrit « l'acte de naissance du sujet » (phénoménologique) dans le monde qui précède la corrélation phénoménologique du sujet conscient et du monde, comme ce qui est exigé pour expliquer cette corrélation : « Cet archi-événement est absolument requis pour expliquer la distance qui commande la corrélation phénoménologique et, en ce sens, la phénoménologie inclut le recours à la métaphysique au titre d'une dimension nécessaire » (*ibid.*, p. 157).

¹¹¹ En fait, il serait à certains égards plus pertinent de nommer cette démarche plutôt « idéalisme » que réalisme. Bergson l'a lui-même reconnu : « Nous concédions à l'idéalisme par cela même que nous appelions les choses des « images » » (*MM*, p. 258.). Toutefois, « que toute réalité ait une parenté, une analogie, un rapport enfin avec la conscience » (*ibid.*), c'est ce à quoi renvoie « cette concession à l'idéalisme ». Une telle parenté, une telle analogie, un tel rapport avec la conscience ne conduit pas forcément à un idéalisme ontologique mais peut simplement pour fonder la possibilité de la connaissance. C'est ainsi que Bergson déclare ailleurs : « On est toujours plus ou moins dans l'idéalisme (tel que nous avons défini) quand on fait œuvre de savant » (*ES*, p. 205). Par conséquent, cette concession à l'idéalisme est au fond au bénéfice d'un réalisme non plus naïf mais savant, qui nous dit que nous pouvons connaître la réalité en tant que telle.

sa propre intériorité avant de pouvoir par là mieux revenir au monde extérieur, mouvement réflexif de la pensée, réflexif au sens optique.

Ce réalisme réflexif peut être rattaché à un spiritualisme que, selon Bento Prado, Bergson partage avec Ravaisson et surtout Lachelier : « Il semble que ce « spiritualisme » se constitue, dans les deux cas [Lachelier et Bergson], au sein d'un même processus de connaissance qui part de l'intérieur de la conscience pour, en la transcendant, trouver hors d'elle ses racines. Dans les deux cas, l'itinéraire méthodologique est commandé par le passage de la *psychologie* à la *métaphysique* »¹¹².

2.3. Les deux exigences du réalisme réflexif

Bien que la réalité ne soit pas différente de ce que nous percevons, de ce que nous présente notre perception, différente à la manière dont la chose en soi resterait séparée du phénomène, ce n'est pas qu'il n'y ait point de différence du tout entre les deux, réalité et perception : « Il est vrai qu'une image peut *être* sans *être perçue* ; elle peut être présente sans être représentée ; et la distance entre ces deux termes, présence et représentation, paraît justement mesurer l'intervalle entre la matière elle-même et la perception consciente que nous en avons »¹¹³. C'est donc l'éclaircissement de la forme *consciente* de la perception, à savoir de son aspect *représentatif*, qui nous permettra de comprendre la différence entre matière et perception. En effet, si la matière est déjà en elle-même perceptible, que change la perception ?

Tout d'abord, Bergson indique que ce changement ne peut pas être l'addition d'un trait tout à fait nouveau, car cela rendrait infranchissable la différence entre matière et perception. Toutes les questions diverses sur la (non-) coïncidence entre perception et matière, qui ont tant tourmenté les philosophes, se reposeraient alors. Bergson adopte la démarche inverse : la perception n'ajoute rien à la matière mais elle en soustrait au contraire quelque chose. Et comme il le fait toujours, il n'hésite pas à nous donner ce sur quoi cette soustraction porte. Il s'agit de la connexion nécessaire liant l'ensemble des images par la communication de leurs mouvements : « [...] Solidaire de la totalité des autres images, elle [« l'image que j'appelle un objet matériel »] se continue dans celles

¹¹² Bento Prado, *op. cit.*, p. 90.

¹¹³ *Ibid.*, p. 32.

qui la suivent comme elle prolongeait celles qui la précèdent »¹¹⁴. C'est cette *solidarité* qui manque dans la perception. Quand on isole une image de celles qui la suivent et de celles qui la précèdent, on obtient une image *représentée* qui est comme un tableau, car elle a alors des contours nets et se met en avant en se distinguant des autres images. Mais, devenue ainsi représentation, elle ne conserve plus de cette « réalité objective » dont elle faisait partie avant d'être ainsi isolée et vidée « que la croûte extérieure, la pellicule superficielle »¹¹⁵. L'explication par soustraction a certainement un avantage explicatif par rapport à l'explication par addition. Nous comprenons mieux comment cette inertie de chose que la perception nous livre peut bien venir de cette matière qui, telle que la science mécanique nous la décrit, est dynamique¹¹⁶. Ces choses individuelles et plus ou moins fixes que nous livre notre perception sont en fait le résultat d'un découpage de la matière en parties et d'un isolement des parties de la matière. Pourtant, est-ce suffisant pour rendre compte de cette forme qu'a la perception consciente ? D'où viennent les qualités si diverses de cette perception ? N'est-ce pas plutôt cette dimension qualitative qui a donné naissance à tous ces problèmes si difficiles qui n'ont cessé de tourmenter les philosophes ? C'est bien cette qualité perceptive que doit expliquer une recherche portant sur la forme représentative de la perception.

L'insuffisance de cette explication par soustraction appelle donc une explication plus principielle et plus profonde. Soustraire, ce n'est pas créer, mais c'est garder une partie après avoir supprimé une autre. La partie qui reste préexistait à la soustraction. La soustraction fait apparaître cette partie gardée de la matière par le traçage de contours. Par conséquent, si l'image représentée a des qualités sensibles délimitées par ces contours, ces qualités sont celles de la partie restante, mais elles préexistaient avant la soustraction de la partie éliminée au moyen des contours. Nous en revenons ainsi à la thèse bergsonienne du perceptible. Il n'est nul besoin de déduire la conscience, de la tirer comme quelque chose de nouveau, puisque tout est déjà donné dès le début. La qualité

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 32-33.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 33.

¹¹⁶ Bergson indique la limite explicite que rencontrerait un essai d'expliquer la différence apportée par la perception au moyen d'une explication par addition : « S'il y avait *plus* dans le second terme [la représentation perceptive] que dans le premier [la matière], si, pour passer de la présence à la représentation, il fallait ajouter quelque chose, la distance serait infranchissable, et le passage de la matière à la perception resterait enveloppé d'un impénétrable mystère » (*ibid.*, p. 32). En effet, une telle explication exigerait quelque chose d'autre que le principe d'indétermination de l'acte du corps vivant et la nécessité de l'image en soi, les deux présupposés nécessaires et minimaux.

perceptive préexistaient à la perception. La perception, qui est soustraction, ne fournit plus que la forme sous laquelle cette qualité perceptive a un rapport pratique avec le percevant et devient ainsi qualité perçue. En conséquence, cette différence ultime entre matière et perception que nous recherchons peut être traduite en différence du possible et de l'actuel. Or, comme le perceptible au sens bergsonien est très différent de ce à quoi l'on pense habituellement par le terme de possible au point qu'il a fallu à Bergson employer des oxymores pour l'exprimer (« toucher impuissant », « impulsion inefficace »), tout le problème de la perception se concentre sur la question de savoir ce qu'est « le perceptible ».

Ici, nous devons attirer l'attention sur un passage décisif, quoique le plus souvent trop négligé par les commentateurs. Bergson écrit :

Je la [l'image présente, réalité objective] convertirais en représentation si je pouvais l'isoler, si surtout je pouvais en isoler l'enveloppe. La représentation *est bien là*, mais *toujours virtuelle, neutralisée, au moment où elle passerait à l'acte*, par l'obligation de se continuer et de se perdre en autre chose¹¹⁷.

Il faut remarquer ici l'usage problématique du terme de « virtuel » qui est explicité par un renvoi à une neutralisation, à un empêchement pour l'image de passer à l'actualisation sous forme de représentation. Il ne s'agit point là d'un possible qui précéderait un actuel. Au contraire, ce virtuel suit en quelque sorte un actuel. « La représentation est bien [déjà] là », mais toujours virtualisée : ce virtuel est de l'actuel annulé, ayant échoué. Echoué à se maintenir actuel, en quelque sorte. Comment comprendre le statut d'une telle représentation virtuelle parce que virtualisée, c'est-à-dire rendue virtuelle de (quasi) actuelle qu'elle était ? Cet actuel failli, ce virtuel comme actuel « neutralisé » existe-il ou non ? Mais d'abord, pourquoi l'image, comme virtuel, comme représentation virtualisée, prend-elle la forme d'une contradiction ?

Si l'on se souvient des expressions contradictoires employées à propos de la nécessité de recourir à l'image, même dans le discours scientifique (référence inévitable à « un toucher impuissant, à une impulsion inefficace, à une lumière décolorée [...] »), on voit qu'il y a une différence entre ces contradictions et la contradiction propre à notre virtuel. La différence réside dans la raison pour laquelle il y a contradiction. Les expressions contradictoires indiquent la nécessité *épistémologique* de faire référence à l'image dans un énoncé théorique (on pourrait dire que c'est une nécessité philosophique qui est

¹¹⁷ *Ibid.*, souligné par nous.

imposée à toute pensée) : la science ne peut pas ne pas conférer la forme d'image à son objet. Et la contradiction de ces expressions exprime la difficulté de déterminer le statut du perceptible, d'un perceptible non perçue. Ce perceptible se situe hors de la relation entre perçu et percevant (sinon, il ne serait que perçu, et non pas perceptible), mais force nous est de supposer qu'il aurait déjà en quelque sortes ces qualités perceptives telles que nous les percevons, alors qu'il n'est pas perçu.

Or si l'on veut construire la réalité à partir de pareille nécessité épistémologique, comme nous l'avons dit, l'on rencontrera une autre contrainte. Il s'agira cette fois-ci d'une contrainte que la science impose, non d'une qui s'impose à la science. C'est bien la possibilité d'une description scientifique de la réalité extérieure. La construction idéale par la pensée du perceptible ne doit pas contredire cette description. Comment parler du perceptible sans contrevenir à la description du monde que fournit la science, c'est là la tâche que la construction de la réalité à partir de la nécessité de l'image doit assumer. De plus, la question de la différence entre matière et perception trouvera un élément de réponse décisif dans cette tâche, car construire la réalité extérieure, à savoir de la matière selon ces deux exigences, l'une issue de la philosophie, la nécessité de poser l'image, et l'autre de la science, la possibilité de poursuivre une description mécanique du monde, cela n'est autre que mettre au jour la structure du perceptible. Nous pouvons pressentir que l'inévitable contradiction qu'implique cette notion de virtuel comme actuel neutralisé, virtualisé, provient de la dualité de ces deux exigences tout aussi inévitables l'une que l'autre, et non pas seulement d'une exigence seulement épistémologique qui serait celle de la philosophie.

Maintenant, en quoi consiste cette contrainte venant de la science ? C'est l'exigence de connexion nécessaire des mouvements. Rappelons la description bergsonienne de la matière. Chaque image en soi, ou chaque point matériel, n'est « qu'un chemin sur lequel passent en tous sens les modifications qui se propagent dans l'immensité de l'univers »¹¹⁸. L'univers matériel est un ensemble infini tel que cet ensemble lui-même passe indéfiniment en chacun de ses points constitutifs ; il est le labyrinthe infini de ses rapports à soi. C'est la description la plus élémentaires de la science, selon « les lois de la nature »¹¹⁹. Or cette description ne contredit-elle pas la notion d'image, dans la mesure où l'image est une certaine forme d'individualité, bien qu'elle soit virtuelle, en ce sens

¹¹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 11.

particulier du terme qui n'est pas encore précisément élucidé ? En réalité, l'image perceptive n'est pas une partie, n'est pas constitutive de cet ensemble décrit par la description mécanique scientifique de la matière, bien qu'elle soit selon Bergson nécessairement présupposée par la science.

Si l'on admet que cette description qu'élabore la science n'est pas moins vraie ni moins nécessaire que la nécessité épistémologique de poser l'image, il faut pouvoir penser la compatibilité entre cet ensemble décrit par la science, dans lequel l'individu n'existe pas, n'étant autre que tel point de passage, tel « carrefour » de mouvements, et cette individualité irréductible que l'image nous présente. Finalement, c'est cette nécessité d'une compatibilité avec une description scientifique qui s'impose qui détermine la tâche de cette construction de la réalité objective par la pensée qui doit commencer par poser tout d'abord l'image. Nous comprenons que cette tâche est en fin de compte celle de rendre compte d'une certaine dualité de l'image, image comme originairement qualitative et image comme originairement point matériel.

Quant à la déduction de la nécessité de la perception, nous avons vu que le principe d'indétermination auquel recourait Bergson posait deux sortes d'action, de mouvement dans le monde, dont l'un est l'action mécanique, ou plus précisément la connexion des actions et réactions mécaniques, et l'autre est l'action libre, qui commence d'elle-même en interrompant ou suspendant cette connexion. Or on peut se demander comment le monde matériel doit être pour qu'y puissent exister ou coexister ces deux mouvements extrêmement opposés. C'est bien à cette question que la construction dont il est question ici, c'est-à-dire cet essai de réalisme réflexif veut répondre. Nous pouvons donc conclure que le fondement de la déduction de la perception se trouve dans l'élucidation de la nature de la forme consciente de la perception, et plus précisément dans la compréhension de ce virtuel comme mode d'existence singulier de l'image en soi, qui doivent satisfaire à la fois aux exigences de la philosophie et de la science.

2.4. Le virtuel et l'autre temporalité

Prenant en considération cette tâche, revenons maintenant à la contradiction énigmatique que présente cette notion de virtuel. En effet, la contradiction en question est moins un problème que le moyen de faire coexister deux nécessités opposées.

L'image en soi peut certes être sans être perçue, peut être présente sans être représentée, comme l'admet Bergson et comme l'exigence épistémologique le veut, mais cette présence n'est pas simple. La science décrit un monde où il n'y a apparemment pas de place pour l'image, où la présence de l'image en soi ne semble pas explicite : l'image en soi n'y serait donc présente qu'à la condition d'y être en même temps supprimée. Frédéric Worms écrit : « Le tout [de la matière] est donc perceptible et imperceptible, visible et invisible, visible en droit comme ensemble *d'images*, invisible en fait comme *ensemble d'images* »¹²⁰.

Bergson éclaire la précarité de cette présence de l'image par l'individualité minimale inhérente à la matière. En effet, quoique chaque point matériel de l'univers ne soit que le passage où s'entrecroisent en nombre infini des mouvements¹²¹, il doit néanmoins avoir une individualité minimale puisqu'il est distinct des autres. Sans cette individualité minimale, qui est certes toutefois immédiatement supprimée, les mouvements de l'univers ne seraient pas possibles¹²² ; les points d'un chemin possèdent bien une certaine individualité en tant que constituant chacun ce chemin lui-même, mais alors même qu'ils le constituent, ils doivent perdre aussitôt cette individualité pour se borner à n'exister que comme une partie momentanée de ce chemin. D'ailleurs, en réalité il n'y a pas chemin au sens strict, puisqu'il ne s'agit pas d'un chemin préétabli, ni d'une trajectoire permanente que devraient suivre des mouvements qui passeraient et repasseraient par eux mais seulement d'un certain passage des mouvements eux-mêmes. Cette individualité minimale de chacun des points matériels se résout et se dissout en propagation des

¹²⁰ F. Worms, *Introduction à Matière et Mémoire de Bergson*, op. cit., p. 54.

¹²¹ *MM*, p. 33.

¹²² Cette existence d'une individualité minimale du point matériel concerne précisément l'image en soi. Il faut qu'elle soit nécessairement présupposée quand on pense à l'univers matériel. Voir, *ibid.*, p. 36. Il nous semble d'ailleurs que Bergson renouvelle d'une manière très originale la tradition d'une philosophie de la nature qui depuis Spinoza et Leibniz jusqu'à Schelling a cherché un principe supérieur qui, loin de nier la nature mécaniste de la matière, puisse au contraire fonder ce mécanisme matériel. Ainsi Leibniz trouve-t-il la limite du mécanisme dans le fait qu'« il y a, inhérente à la matière, la force même ou la puissance d'agir qui permet le passage de la métaphysique à la nature et des choses matérielles aux choses immatérielles. Cette force obéit à ses lois propres [...] ». Dès qu'on a établi ces principes par une recherche générale préliminaire, tout peut ensuite s'expliquer mécaniquement dans les phénomènes de la nature » (Leibniz, « Remarques sur la Partie générale des *Principes* de Descartes » (1692), dans *Opuscules philosophiques choisis*, Paris, J. Vrin, 1959, rééd. 2001, p. 155. Sur la différence et le commun des programmes d'une philosophie de la nature chez Spinoza et Leibniz, Deleuze a écrit quelques pages admirables. Voir G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968, p. 207-213). La singularité de Bergson réside en ce qu'il trouve le fondement du mouvement mécanique dans un apparaître du tout au, et comme, un point matériel, point matériel qui en est une partie.

modifications reçues¹²³. Cette individualité se fonde dans le pandynamisme de l'univers. En outre, chaque point représente, concentre déjà « auparavant » en lui l'ensemble de l'univers, avant de propager les modifications qu'il a reçues dans tous les autres points, puisqu'il ne consiste qu'en cet ensemble tel qu'il est concentré en lui dans la mesure où toutes les modifications qui constituent la « substance » dynamique de l'univers sont reliées en et par lui. C'est pourquoi nous avons parlé de labyrinthe. Pour reprendre une expression spinoziste et leibnizienne, l'univers matériel est l'ensemble infiniment infini formé par ses constituants, qui contiennent, chacun à sa manière, cet ensemble en eux. En conséquence, chaque point matériel est à la fois l'ensemble et individu. Il reflète l'ensemble de l'univers en tant qu'il en exprime toutes les modifications, rassemblées en lui, mais ce reflet est également ce qui constitue et fait exister son individualité en tant que c'est ce mode-ci de refléter l'ensemble, mode propre à chacun de ces points, qui institue et constitue l'essence de son individualité.

Il nous semble qu'il y a bien là la coexistence des deux exigences de la philosophie ou épistémologie, et de la science. Cette individualité de l'image en soi n'est rien d'autre qu'une individualisation de l'ensemble, que *l'ensemble individualisé*, en un sens, des mouvements universels. Or, si l'on suit rigoureusement ce modèle, il s'ensuit qu'à peine apparue, cette coexistence originaire du tout et de sa partie dans cet ensemble individualisé, dans cette *pars totalis* disparaîtra, devenant un moment passé des mouvements universels. C'est à cette condition de devoir disparaître que chaque point a pu recueillir d'être un reflet de l'ensemble de l'univers. En d'autres termes, c'est *d'abord* parce que chaque point fait partie du mouvement universel qu'il doit concentrer nécessairement en lui l'ensemble de ces mouvements en en faisant sa propre individualité. Sinon, il ne pourrait y avoir qu'un ensemble statique dont chaque constituant refléterait à sa manière l'ensemble, mais il ne pourrait se faire que cet ensemble soit, comme il l'est, mouvement. C'est que la coexistence en question n'est possible qu'en admettant une non-coexistence, la résolution de l'individualité dans l'ensemble.

C'est pourquoi l'image en soi est instantanée ou plutôt hors du temps de la matière. Mais, pour le dire à l'avance, s'agissant de la chose, c'est exactement l'inverse. Le temps

¹²³ Notons en effet que Bergson ne parle pas seulement de mouvement mais de modification. Cela suggère que le mouvement de l'univers n'est pas seulement translation mais changement qualitatif. Le choix du mot préfigure donc l'acquis du quatrième chapitre quant à la vraie figure de l'univers matériel.

de la matière est essentiellement être hors du temps tel que nous le vivons, le temps de la matière est suite d'instants insaisissables. Réciproquement, la coexistence tout/partie dans une partie ou l'individualité comme ensemble individualisé, comme *pars totalis*, devient la condition nécessaire des modifications de l'univers matériel : c'est grâce aux différences minimales introduites par cette individualité disparaissante et introduites dans le tout que l'ensemble des mouvements universels peut continuer de changer de toutes les manières dont il change. Ainsi, c'est au prix de cette précarité provisoire, de la suppression immédiate de telle coexistence, qu'il peut y avoir une nouvelle coexistence, non simultanée, de tout et de partie dans une partie, dans la mesure où individualité et ensemble s'excluent l'un l'autre tout en s'impliquant mutuellement comme condition de possibilité réciproque. Pour le résumer en un mot, la coexistence tout/partie, la *pars totalis* comme présence de l'image en soi est une coupe verticale¹²⁴ de l'ensemble des mouvements universels. Dans cette coupe, l'ensemble jusqu'à ce moment-là est bien contenu, mais comme elle n'est que coupe de mouvements *en cours*, donc se poursuivant, elle n'est qu'instantanée et disparaît aussitôt apparue.

C'est ce qui caractérise la singularité de la présence de l'image en soi. L'instantanéité lui est essentielle. L'image en soi a bien un mode de présence dans le monde tel que la science le décrit, bien que la science n'en parle pas (tout en devant la supposer), mais ce n'est pas dans un présent tel que l'on se le figure. Sa présence fugitive, sa présence s'absentant, est le moteur caché insaisissable d'un mouvement universel qui doit être à la fois possible et impossible. Elle constitue l'existence à cet instant du mouvement et donc comme un arrêt de ce mouvement, l'être provisoire d'un devenir et c'est donc par sa disparition que le mouvement « retrouve » son essence de processus, de marche en avant, de progrès.

La présence étant ainsi intrinsèquement liée aussi bien au mouvement qu'à l'instant, nous sommes obligés de la penser dans la perspective du temps, ou de la durée. Il est important de noter que la matière a déjà ainsi une certaine temporalité, qui s'érige entre l'individualité-ensemble (ou comme le dit Jankélévitch, la « totalité organique ») et sa

¹²⁴ Bergson rendra explicite ce point au début du chapitre II. Le plan des images décrit au chapitre I est ce que « nous obtenons à tout moment en pratiquant une coupe instantanée dans le devenir en général » (*MM*, p. 81). Pourtant, il reste une différence entre cette coupe instantanée et notre coupe verticale. En effet, Bergson parle dans cette citation des images actuellement *perçues* qui nous sont données par la pratique d'une coupe instantanée, nous parlons des images *en soi* dont une coupe verticale n'est pas seulement instantanée mais aussi et surtout neutralisée sans cesse.

négarion. Cette temporalité s'exprime comme moment : « La représentation *est bien là*, mais toujours virtuelle, neutralisée, *au moment* où elle passerait à l'acte [...] »¹²⁵. Cet étrange moment n'est cependant pas l'instant tel qu'on l'imagine, puisqu'il a malgré tout une certaine durée, marquée par la conflictualité entre les deux tendances de la matière (tendance à l'individualité-ensemble (la *pars totalis*) et tendance à la détotalisation). Autrement dit, on trouve dans cet instant *clignotant* de la présence de l'image en soi un autre rapport entre le passé et le présent que celui que la durée de l'*Essai* nous présentait. Cet « autre » rapport, analysé, révèle deux phases.

Tout d'abord, dans la « présence » de l'image en soi, le passé n'y est plus immanent au présent. Certes, la tendance formatrice de la *pars totalis* semble encore comporter quelque chose de la structure de la durée bergsonienne. Tous les mouvements reçus en elle de partout ailleurs en tant qu'ils sont la résultante à cet instant de tout le passé de l'univers coexistent bien encore en quelque sorte tels qu'ils furent dans ce point individuel. Pourtant, il faut distinguer clairement une telle coexistence de cette immanence du passé au présent que la durée bergsonienne de l'*Essai* nous présentait. Dans la durée, l'immanence du passé au présent empêche le passé d'y être tel qu'il fut, puisque cette immanence du passé s'y épuise dans la formation d'un nouveau présent, d'un présent qui est nouveau¹²⁶. Par contre, dans l'image en soi, ce sont tous les moments du passé de l'univers matériel qui se rassemblent et qui sont en quelque sorte encore visibles tels qu'ils furent. Il faut donc réintroduire une certaine tension conflictuelle dans ce que Jankélévitch a appelé la totalité organique¹²⁷.

Du point de vue du temps, entre l'individualité et la totalité il existe un décalage qui s'exprime en termes de celui qu'il y a entre le passé et le présent : le passé est tout le

¹²⁵ *Ibid.*, p. 33, nous soulignons.

¹²⁶ En fait, c'est bien l'un des sens de l'interpénétration de la durée : « Quand on dit qu'un objet occupe une grande place dans l'âme, ou même qu'il y tient toute la place, on doit simplement entendre par là que son image a modifié la nuance de mille perceptions ou souvenirs, et qu'en ce sens elle les pénètre, *sans pourtant s'y faire voir* » (*DI*, p. 7, souligné par nous). Quoique, comme nous l'avons fait, la succession temporelle *en tant qu'elle est* soit inséparable de son effet qualitatif, la *représentabilité*, la présence à la conscience de cette succession du passé en tant que telle est strictement distinguée de sa présence comme effet qualitatif.

¹²⁷ Cf. V. Jankélévitch, *Henri Bergson*, Paris, PUF, 1959, rééd. 1999, p. 6-14. Nous avons déjà suggéré cette idée de totalité organique en employant le terme « *pars totalis* ». Cependant, dans la mesure où c'est dans le mouvement de la *matière* elle-même que nous voyons ces « des parties totales [qui] expriment chacun[e] l'ensemble complet du monde dont ils semblent être les parties » (*ibid.*, p. 10), tandis que Jankélévitch fait de ces parties totales « le trait distinctif et vraiment inimitable des choses *spirituelles* » (nous soulignons), nous sommes *déjà* allés dans une direction autre que celle de Jankélévitch.

présent de la *pars totalis*, au point de ne plus laisser aucune place au présent, et celui-ci semble ne pas pouvoir consister en autre chose que le lieu de rassemblement du passé. Pourtant, le présent y garde une certaine dimension propre en tant que cette dimension est nécessaire pour que ce rassemblement s'y cristallise *en* cette individualité minimale-là : Si l'on n'accordait cette dimension-là de présent à cette individualité minimale, on ne saurait plus distinguer cette individualité de ce rassemblement du passé, le présent de celle-ci ne serait que le passé concentré. Il existe une singularité individuelle comme synthèse du rassemblement du passé, qui, en témoignant d'un moment présent irréductible, donne à un point matériel une figure *suis generis*, même si elle se dissout aussitôt. Donc, cette coexistence de l'individualité et de l'ensemble ne dissimule pas leur différence, et celle-ci apparaît clairement comme différence entre le passé et le présent.

Mais cela pose cette question inattendue et redoutable : si le passé n'a pas un rapport harmonieux et continu avec le présent, comme celui que la durée présuppose, qu'est-ce que devient le temps ? Comment penser un temps qui ne soit pas institué par la continuité fluante du passé au présent mais par une tension entre les deux ? Nous nous bornons à poser ces questions, sans essayer d'y répondre pour l'instant, parce qu'elles ne trouveront de réponse qu'au fur et à mesure du déploiement de la pensée bergsonienne, dans les deux chapitres suivants sur la mémoire pure, mais aussi au-delà de *Matière et Mémoire*, et parce que c'est bien la formation de cette réponse que nous voulons suivre dans le développement du bergsonisme. Pour l'instant, il suffit de dégager les deux éléments qui rendent le rapport constitutif de ce temps différent de la durée. 1° le passé nous montre une tendance invasive qui en un sens menace de recouvrir le présent. Au lieu de se prolonger dans le présent pour s'y fondre, il persiste et insiste : il reste lui-même, en rongant ainsi le présent. 2° on constate toutefois la subsistance d'un présent minimal : le nouveau dans le présent. Par conséquent subsiste néanmoins une différence entre le passé et le présent. Du présent est bien là, irréductible, tenacement dans sa différence avec le passé, et c'est à ce minimum de présent que l'individualité minimale doit son existence. Il y a là en somme une double obstination du passé et du présent, qui marque un autre rapport, un rapport de tension entre les deux.

Passons à la seconde phase du rapport présent-passé. Il s'agit de l'effet que produit cette insistance « obstinée » du passé. Cette tension entre le passé et le présent *peut* être résolue dans un sens qui va vers le règne du passé. Comme on vient de le voir, telle coexistence momentanée de l'individualité minimale et de l'ensemble s'efface pour faire place aux mouvements de l'ensemble : cette coexistence se résout en la continuité du

mouvement mécanique de l'univers. On peut penser que cette continuation du passé constitue en réalité le présent même de la matière. Les mouvements universels ne constituent-ils pas l'actualité présente de la matière ? Pourtant on doit comprendre que cette actualité consiste en l'élimination de toute distinction entre passé, présent, et futur¹²⁸. L'actualité de la matière est donc plutôt *atemporelle*, ou comme le dit Bergson, spatiale tout court. Une totale promotion du passé n'est rien d'autre qu'une transition du temporel au spatial. Une telle éventualité fait allusion pour nous à cette face obscure du passé que l'*Essai* n'avait pas soupçonnée tout en le suggérant¹²⁹ et que notre analyse de la première phase a indiquée. Nous la considérerons de façon plus approfondie dans l'étude de la mémoire. Pour l'instant, il faut noter que cette transition au spatial est intratemporelle. Nous entrevoyons par là la possibilité de faire de l'espace une modalité du temps. Au lieu d'une distinction stricte entre durée et espace, nous trouvons là un passage, de son intérieur même, du temps à l'espace par sa spatialisation. En conséquence, l'instant de l'image en soi, structuré comme il l'est par ces deux phases, en fait quelque chose de différent non seulement de la durée bergsonienne mais aussi du temps au sens usuel, puisque cet instant aboli sitôt surgi « se situe » en quelque sorte hors de la continuité du mouvement universel : c'est en disparaissant qu'il donne lieu au temps du sens commun, qui n'est en réalité que temps spatialisé. Comme la matière bergsonienne consiste en ces instants surgis-abolis, comme elle n'est constituée que d'eux (*mens momentanea*), on peut dire que la matière est hors du temps. Mais il faut ne pas perdre de vue que cet être hors du temps ne signifie pas que la matière n'ait absolument aucune temporalité. Elle conserve une autre temporalité, bien que cette dernière doive disparaître pour que la matière empirique existe telle qu'elle est.

Ajoutons une brève remarque sur la relation entre ces deux phases. Pourquoi cette autre temporalité (la première phase de la tension entre insistance du passé et résistance du présent) cède-t-elle à la spatialisation comme promotion totale du passé (la seconde phase) ? Parce que le présent minimal résistant dans la première phase n'est pas suffisamment fort pour se maintenir et maintenir ainsi la tension avec le passé. Parce que

¹²⁸ En fait, dès le commencement du livre, ce point est explicitement déclaré : « Toutes ces images agissent et réagissent les unes sur les autres dans toutes leurs parties élémentaires selon des lois constantes, [...] et comme la science parfaite de ces lois permettrait sans doute de calculer et de prévoir ce qui se passera dans chacune de ces images, *l'avenir des images doit être contenu dans leur présent et n'y rien ajouter de nouveau* » (*MM*, p. 11, souligné par nous).

¹²⁹ En fait, la face obscure du passé que nous avons entrevu dans notre étude de l'*Essai* réapparaît plus manifestement dans *Matière et mémoire*.

cette individualité minimale se fond en conséquence dans l'ensemble extensif, ou encore, ce qui revient au même, parce que la matière se résout finalement en ensemble dissipatif se déployant en séries de mouvements mécaniques passant par son moment d'ensemble individualisé en partie totale. Cela veut dire que cette autre temporalité est en elle-même ouverte à son effondrement, ou bien qu'elle est structurée par la possibilité même de cet effondrement, effondrement qui revient à une occupation quasiment totale du présent par le passé¹³⁰. C'est la raison fondamentale pour laquelle nous avons caractérisé cette autre temporalité comme tension précaire, instable entre le passé et le présent. La source de cette tension est la tendance du passé à parvenir à une totale intégration, à une assimilation sans reste du présent. Il s'ensuit cette conclusion : *la neutralisation, l'annulation de la première phase par la seconde phase est déjà inscrite dans la première phase comme sa propre tension constitutive. L'autre temporalité est le temps en tant qu'il s'expose toujours à être neutralisé par l'un de ses termes, le passé.* Cela nous impose d'autant plus la nécessité de parvenir à une conception du temps qui soit autre que la durée, puisqu'il s'agit d'un temps qui *comporte en son sein même propre destruction, sa propre négation.*

2.5. L'élucidation finale de la représentation perceptive

Revenons maintenant au mode de la présence de l'image en soi. L'instantanéité perturbe ainsi la présence. La présence de l'image en soi est tout d'abord déchirée par la tension de la différence minimale entre le passé et le présent, puis dissipée par la spatialisation. Le présent n'est plus ce moment où la présence pourrait nous apparaître authentiquement. Le temps déchire, oblitère la présence. De là le lien direct avec le problème de la perception en tant qu'elle est une certaine représentation. Si la présence de l'image en soi est tourmentée par une temporalité de structure duelle, par une tension

¹³⁰ C'est bien ce que Bergson entend par sa définition étonnante de la matière comme « conscience neutralisée » (*ibid.*, p. 279). Notons qu'à la différence de la formule leibnizienne de *mens momentanea*, la terminologie de conscience *neutralisée* de Bergson souligne la neutralisation, la conflictualité qui conduit en fin de compte à l'échec d'une manifestation de conscience. Pour rendre plus de justice à l'intention de Bergson lui-même, nous dirons plutôt que le terme de « conscience neutralisée » a une telle ambiguïté que celle-ci nous met dans une indécidabilité fondamentale entre une *conscience* neutralisée (qui resterait malgré tout une certaine conscience) et une conscience *neutralisée* (qui ne serait donc plus une conscience mais seulement une néantisation de la conscience).

inhérente entre passé et présent et par une spatialisation finale, l'aspect supposé représentatif de la perception devra donc tenir au fait qu'une certaine tentative de stabiliser cette présence si insaisissable et précaire n'est pas sans effet. La représentation ne doublera pas alors le monde en le décalquant sur un autre registre, mais sera un certain succès à conférer une certaine temporalité stable à cette présence de l'image en soi, toujours sur le point de disparaître. Nous pouvons aisément voir que cette tentative de stabilisation temporelle ne fait qu'un avec cet encadrement en un « tableau » que la perception impose à la matière. Interrompre dans la perception la nécessité du mouvement mécanique, c'est libérer la présence de l'image en soi de la domination sur elle du passé qui l'abolit pour lui restituer ce présent minimal¹³¹. Mais c'est également modifier ce rapport de tension entre passé et présent, puisque cette rupture de la nécessité matérielle détruit encore, d'une autre façon, cette coexistence ou coappartenance entre individualité et ensemble qui constitue l'image en soi. L'individu (la partie) est alors prélevé sur l'ensemble, séparé de lui et soustrait à celui-ci : il entre dans un autre ensemble de mouvements, ensemble qui commence avec et par mon acte, l'acte d'un être vivant. C'est ainsi que la présence de l'image en soi, captée dans et par la perception d'un vivant, ne fait plus partie du temps de la matière mais relève désormais du temps de l'être vivant. Elle entre dans un certain rapport avec le passé et le futur d'un être vivant. Le représentatif désigne ce déplacement pour l'image en soi du temps de la matière au temps du vivant : représenter, c'est *faire réapparaître, faire être présent ailleurs, en un autre contexte, sous un autre prétexte*.

C'est ainsi que Bergson peut maintenir sa thèse du primat de la dimension pratique de la perception en élucidant la nature de la forme *consciente* de la perception. En présupposant la présence de l'image en soi dans la matière, il pouvait avoir semblé quitter sa problématique initiale de l'action et en être revenu à la problématique gnoséologique classique, qui veut expliquer le rapport entre perception et réalité en plaçant la perception sous la dominance d'un intérêt purement spéculatif (l'erreur commune du réalisme et de l'idéalisme étant bien qu'ils partagent l'idée que « *la perception a un intérêt tout spéculatif* », qu'« *elle est connaissance pure* »¹³²), alors que Bergson reste en réalité très cohérent en analysant la présence dans la perspective du

¹³¹ Par conséquent, « toute perception est une réaction mécanique interrompue, ou plus précisément « suspendue » » (Rudolf Bernet, « A present folded back on the past (Bergson) », dans *Research in Phenomenology*, 35, 2005, p. 59. Notre traduction).

¹³² *MM*, p. 24.

temps. La perception porte bien sur la présence, à savoir sur la chose telle qu'elle est, mais elle ne redouble pas cette présence, elle la fait seulement entrer telle qu'elle est dans un autre rapport, dans un rapport pratique, autre que celui où elle se trouvait d'elle-même.

Pour bien comprendre ce qu'est la perception ainsi conçue, il nous faut rappeler cette loi énoncée par Bergson qui lie la disponibilité de temps pour le choix libre de l'action à la disponibilité d'espace pour la perception. Nous pouvons maintenant répondre à la question de savoir ce qu'est ce troisième terme dont la grandeur est à la fois mesurée par le temps de l'action et par l'espace de la perception. L'étendue, l'espace de la perception ne désigne pas autre chose que cette portion de la matière que le vivant peut prélever et séparer de sa connexion nécessaire avec l'ensemble des mouvements mécaniques. Ce faisant, cette portion de matière entre alors par là dans une autre connexion avec d'autres mouvements, celle inaugurée par l'acte libre d'un vivant. Il faut comprendre que ces deux opérations (rupture de la connexion mécanique et entrée dans une autre connexion issue d'une liberté) sont identiques. C'est seulement au sein de la connexion libre des mouvements d'un vivant que la présence de l'image en soi gagne une temporalité stable, par rupture de la nécessité de s'y prolonger aussitôt en réaction immédiate. C'est l'écart temporel entre les mouvements reçus, qui selon l'ordre mécanique se seraient seulement propagés en réaction immédiate mais qui sont cette fois l'objet d'une suspension, la réaction étant reportée et laissant place à un temps d'hésitation, autorisant choix délibéré, c'est cet écart temporel qui permet à l'image en soi d'acquérir une présence stable. C'est pourquoi il y a correspondance rigoureuse entre le temps laissé disponible pour agir et l'étendue de la perception, correspondance rigoureuse qui peut être formulée sous la forme d'une « loi ». Le vivant hésite avant de réagir, et la présence de l'image en soi, comme portion séparée du reste la matière, est constitutive de ce temps d'hésitation.

D'autre part, puisque l'étendue de la perception fait ainsi désormais partie du temps du vivant, l'image en soi acquiert un autre sens que celui qu'elle avait auparavant, car ce sens n'est plus celui d'une individualité minimale mais bien plutôt celui d'une autonomie de l'action ou de la liberté d'agir d'un vivant qui se rapporte ensuite, à partir de lui-même comme centre, à l'ensemble des mouvements mécaniques de l'univers. Comme c'est la liberté du vivant qui rompt *réellement, et non pas seulement virtuellement* l'immédiateté de cette connexion, autrement nécessaire, l'individualité stable de l'image en soi est due à cette liberté. A la place de la paire de l'ensemble et de l'individualité, il y va donc désormais de l'ensemble des mouvements matériels d'une part et de l'action

libre d'un vivant de l'autre. Tandis que la présence précaire de l'image en soi dans la matière se situait entre l'ensemble des mouvements rassemblés en elle et le redéploiement de cet ensemble en séries le continuant (où, donc elle était *la liaison disparaissant de l'antérieur et du postérieur du mouvement mécanique de la matière*), elle est cette fois-ci produite par la rupture *réelle* de la nécessité de cette connexion par une liberté, celle du vivant, et elle reflète en conséquence cette rupture. L'image en soi douée de ce nouveau statut marque ainsi dans son prélèvement qui la découpe autant de points de rupture avec les mouvements matériels, mais ces points sont *également* ceux où les actions du vivant *pourront* se reconnecter aux mouvements matériels¹³³. En somme, l'image de cette perception est comme *la carte* d'un nouveau monde futur, dans laquelle des points qui sont à la fois de rupture et de liaison sont désormais marqués. Plus précisément, elle est un tableau des mouvements mécaniques, tableau utilisé comme carte pour repérer les points où l'action libre est possible¹³⁴. Ainsi, l'aspect représentatif de la perception s'intègre bien à son aspect pratique. Et nous comprenons que c'est en tant que liberté que ces deux aspects sont unis. Le contexte pratique où se situe la perception est constitué par l'acte libre, et la perception y représente une carte pour la liberté. Ainsi, le temps disponible pour agir et l'étendue de la perception mesurent de concert la grandeur de la liberté, de « l'indétermination du vouloir »¹³⁵. Comme le principe d'indétermination l'a explicitement déclaré, considérer la perception dans le contexte de l'acte libre est la clef pour résoudre le problème notoire que constitue la perception. Cela explique une autre correspondance, cette fois-ci entre perception et cerveau : « [...] Comme la structure du cerveau donne le plan minutieux des mouvements entre lesquels vous avez le choix, comme, d'un autre côté, la portion des images extérieures qui paraît revenir sur elle-même pour constituer la perception dessine justement tous les points de l'univers sur lesquels ces mouvements auraient prise, perception consciente et modification cérébrale se correspondent rigoureusement »¹³⁶.

Pour écarter le malentendu invétéré qui prend l'image livrée dans la perception pour une copie du monde extérieur, copie qui serait faite d'une matière mystérieuse, autre que

¹³³ C'est pourquoi Bergson assimile l'action virtuelle des objets matériels à des actes possibles du vivant : « La perception, entendue comme nous l'entendons, mesure notre action possible sur les choses et par là, inversement, l'action possible des choses sur nous » (*ibid.*, p. 57). Voir aussi *ibid.*, p. 59.

¹³⁴ « La perception dessine justement tous les points de l'univers sur lesquels ces mouvements [possibles qu'un vivant peut choisir d'effectuer] auraient prise [...] » (*ibid.*, p. 39).

¹³⁵ *Ibid.*

¹³⁶ *Ibid.* Cf. aussi F. Worms, *Introduction à Matière et Mémoire de Bergson, op. cit.*, p. 58-59.

la matière physique, il faut dire que l'image livrée dans la perception est bien la chose elle-même. Ce n'est pas sa teneur en elle-même mais son rapport pratique qui va déterminer ce que sera l'image effectivement perçue relativement au perceptible, à l'image en soi¹³⁷. Cette image perçue est différente de la matière, non pas parce qu'elle serait une autre sorte d'être que la matière (par exemple, l'image perçue serait immatérielle, idéelle), mais parce qu'elle entre dans un autre rapport avec les mouvements. On pense ordinairement que l'image perçue a la fonction d'un signe, celle de désigner autre chose qu'elle. C'est pourquoi il est devenu difficile d'admettre que l'image perçue soit cette chose elle-même qu'elle est censée désigner. Mais comme Wittgenstein l'a mis en lumière concernant le sens ou la compréhension, il n'y a rien de substantiel ou de mental qui correspondrait à la fonction du signe. Bergson écrit : « En fait, il n'y a pas une image inextensive qui se formerait dans la conscience et se projetterait ensuite en P [un point lumineux]. La vérité est que le point P, les rayons qu'il émet, la rétine et les éléments nerveux intéressés forment un tout solidaire, que le point lumineux P fait partie de ce tout, et que c'est bien en P, et non pas ailleurs, que l'image de P est formée et perçue »¹³⁸. Tout dépend du rapport, du « tout solidaire » qu'une chose forme avec d'autres choses. Loin d'être une substance immatérielle, l'image perçue se comprend au sein de l'ensemble pratique des mouvements et des actes d'un vivant, ensemble pratique qui n'est pas sans rappeler la « forme de vie » wittgensteinienne. Quand une chose peut concerner un sujet capable d'agir librement, pour ce sujet elle peut se désigner elle-même comme le lieu d'une connexion possible entre action mécanique et action libre. La désubstantialisation de l'image perceptive est bien l'une des leçons les plus importantes de la théorie de la perception pure de Bergson.

Pour finir, il convient d'attirer l'attention sur l'implication temporelle de la « loi » de proportionnalité entre le temps pour l'action et l'étendue de la perception. Nous y voyons une autre façon qu'a le temps de se rapporter à l'espace que celle que nous avons constatée dans le cas de la matière. Il y a une double différence. Tout d'abord, l'espace ou l'étendue de la perception constitue un moment du temps d'un vivant. Pour le dire plus intuitivement, la perception est la représentation spatiale, simultanée ou instantanée,

¹³⁷ « La « conscience » n'est pas le *redoublement intérieur* de l'information sensorielle, mais sa *traduction extérieure* : autrement dit, et c'est le point essentiel, elle ne consiste que dans la *relation sélective* à certains objets en fonction de leur utilité, relation qui reste une relation concrète du corps aux objets matériels de l'univers [...] » (F. Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, op. cit., p. 130-131).

¹³⁸ *Ibid.*, p. 41.

de la connexion temporelle des mouvements qui mène de l'action mécanique à la réaction vitale : elle est la représentation spatiale du temps vital. Mais cette représentation n'est pas extérieure au temps du vivant, comme on le suppose quand on est prisonnier de l'idée que la perception serait connaissance pure ; elle fait partie du temps du vivant. Par conséquent, le rapport spatial entre choses ou mouvements n'est pas opposé mais est immanent au temps, du fait de la forme même de cette représentation ou perception. Peut-être peut-on parler ici de temporalisation de l'espace¹³⁹. Mais, secondairement, cette temporalisation tend vers une autre spatialisation, parce que le temps du vivant est temps ouvert sur le futur, et que ce futur n'est autre que le rapport possible d'une action libre sur des choses. Pour autant que cette action libre se déploie dans l'espace, dans des rapports spatiaux avec des choses, le temps du vivant se prolonge en une certaine spatialité pratique. En somme, il y a temporalisation de l'espace et nouvelle spatialisation du temps. Le temps du vivant aurait donc une structure doublement autre que le temps de la matière. Nous examinerons ce point plus tard. Pour l'instant, il suffit de dire que Bergson donne à cette structure spécifique du temps vital le nom de liberté. La liberté est l'union rattachant la temporalisation à la spatialisation.

2.6. Les deux lectures de la théorie de la perception pure, et l'affection

Reste une question, mais elle est la plus cruciale pour notre propos. Il s'agit de repérer le point de divergence implicite qui permet la bifurcation vers deux lectures différentes de la théorie de la perception pure. A cet égard, l'analyse de la présence paradoxale de l'image en soi, qui aboutit à dégager une nouvelle temporalité de la matière, a une importance décisive. Parce qu'avec cette autre temporalité nous retrouvons cette possibilité d'une alternative continuité – rupture entre matière et vie qui était déjà impliquée par le cas du toucher – simple contact. L'enjeu ultime est de savoir comment comprendre le risque que comporte cette autre temporalité, celui de supprimer la relation

¹³⁹ Le caractère temporel de la perception, qui est rapport spatial « de l'organisme à des objets plus ou moins lointains », est bien illustré par ce passage : « La distance qui sépare notre corps d'un objet perçu mesure donc véritablement la plus ou moins grande *imminence* d'un danger, la plus ou moins *prochaine échéance* d'une promesse » (*ibid.*, p. 57, souligné par nous).

minimale entre le passé et le présent.

On peut cependant admettre que ce risque constitue bien la structure essentielle du temps, et alors construire une temporalité fondée sur ce risque¹⁴⁰. C'est ce que nous avons désigné par « autre temps », « autre temporalité ». Comme nous l'avons dit, cette autre temporalité a pour structure la tension entre le passé et le présent. Or la source de cette tension vient de la tendance qu'a le passé à la spatialisation en s'assimilant complètement le présent. Ce risque de spatialisation, de détemporalisation est donc essentiel à cette autre temporalité. Nous pouvons la tenir maintenant pour la temporalité qui est originaire, et matérielle. Elle est matérielle, en ce sens que sans autre intervention, intervention ne venant que du vivant, elle aboutit nécessairement à la matière, par auto-neutralisation. Elle est néanmoins originaire, parce qu'elle est celle qui est également ouverte à tous les efforts du vivant : en d'autres termes, les divers temps des vivants ne seraient qu'autant d'efforts pour empêcher cette temporalité de se neutraliser. En tant que telle, elle est le point où commence le temps du vivant¹⁴¹.

Mais il apparaît qu'il y a alors au moins deux façons pour le vivant de s'efforcer d'empêcher cette neutralisation. Tout d'abord, comme nous l'avons vu, le vivant peut former une autre connexion entre mouvements en interrompant celle qu'il reçoit, qui est mécanique. Il dégage alors la présence autrement fugace et précaire de l'image en soi, en « l'extrayant » et s'en faisant une représentation perceptive, arrêtant ainsi sa tendance inhérente à la spatialisation, qui tend à défaire cette présence en la poursuite du mouvement mécanique. Le vivant obtient donc par là la perception, et il forme un ensemble dont il est le centre. Ce n'est alors pour lui plus l'univers matériel, mais « mon univers ». Avec la perception, qui signale le premier exercice de la liberté du vivant, commence le temps du vivant, qui consiste en la connexion au mouvement mécanique d'un autre mouvement, volontaire, après rupture de cette connexion mécanique.

Cependant, nous constatons qu'il y a une autre façon d'éviter la spatialisation, autre façon qu'on peut découvrir dans l'élément complémentaire que Bergson ajoute à sa théorie de la perception pure afin d'y rectifier ce qu'elle gardait de trop abstrait, quoique

¹⁴⁰ C'était la conclusion de notre analyse des deux phases de l'autre temporalité : la seconde phase est déjà immanente à la première.

¹⁴¹ D'où une implication assez étrange : cette autre temporalité n'est proprement ni temps de la matière ni temps du vivant, en étant en quelque sorte la source commune des deux. Elle est en elle-même tension foncièrement précaire, jamais stable, alors que le temps de la matière et les temps des vivants en sont des formes de stabilisation. Nous développerons plus clairement ce point dans notre étude de la mémoire pure bergsonienne.

ce fût alors inévitable. C'est *l'affection*. Il la définit comme un cas limite de la perception :

Passez maintenant à la limite, supposez que la distance [entre l'objet perçu et notre corps] devienne nulle, c'est-à-dire que l'objet à percevoir coïncide avec notre corps, c'est-à-dire enfin que notre propre corps soit l'objet à percevoir. Alors ce n'est plus une action virtuelle, mais une action réelle que cette perception toute spéciale exprimera : l'affection consiste en cela même. [...] Son action virtuelle concerne les autres objets et se dessine dans ces objets ; son action réelle le concerne lui-même et se dessine par conséquent en lui¹⁴².

Cette prise en compte de l'affection est la première adjonction à la théorie de la perception pure, car elle nous rappelle l'action *réelle* que peut avoir notre corps. Certes, Bergson avait évoqué l'affection tout au début du chapitre. Elle était la marque qui permet de distinguer mon corps comme corps vivant propre d'autres images : « Pourtant il en est une qui tranche sur toutes les autres en ce que je ne la connais pas seulement du dehors par des perceptions, mais aussi du dedans par des affections : c'est mon corps »¹⁴³. On comprend déjà qu'il y a deux façons de sortir de la nécessité de la matière : la première par la perception, et c'est de cette façon que des objets individuels apparaissent. La seconde par l'affection, autre façon, pour les êtres vivants de manifester une individualité, la leur car de l'intérieur. Mais Bergson n'avait recours alors à l'affection qu'en tant qu'elle était indice d'une action libre, volontaire, afin de montrer brièvement le trait distinctif de mon corps comme image tranchant sur les autres. Ce qui est maintenant approfondi, c'est le statut de l'affection, non comme indice d'un acte libre ou réel, mais comme connaissance réelle de l'intériorité. L'affection est cette « perception spéciale » qui porte sur mon corps ou plus précisément sur une action réelle qui a lieu en lui. En effet, comme nous l'avons vu dans le cas du toucher de l'amibe, qui ne se distingue à vrai dire pas clairement du simple contact de deux boules de billard, s'il n'y a pas distance, il semble que ne puisse avoir lieu que quelque chose qui soit en fait réellement une réaction et non proprement une perception.

La question est donc de savoir comment une telle perception, qui est justement *celle d'une réaction réelle*, est possible, alors que la condition de la perception était précisément l'interruption d'une telle réaction. La différence de l'affection avec le cas du simple contact tient d'abord à ce que l'objet de l'affection est bien mon corps lui-même,

¹⁴² *Ibid.*, p. 57-58.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 11.

ne lui est pas extérieur. Mais cela semble rendre le problème plus difficile : comment est-il possible que j'aie une connaissance, une perception véritable portant sur mon corps, si ce dernier est la condition de la possibilité de la perception elle-même ? Comment peut-il y avoir une perception de ce qui est la condition de toute perception ?

Cependant nous trouvons aisément les éléments de la réponse dans l'examen des conditions de la perception elle-même. Si, pour qu'il y ait perception, il fallait, comme on l'a vu, qu'il y ait interruption de la réaction, dans l'affection, si elle est aussi perception, il devra donc y avoir là aussi quelque chose qui arrête, qui suspende la réaction automatique de mon corps. Pourtant, à la différence de la perception, ce quelque chose vient moins de l'extérieur que de l'intérieur de l'objet perçu. Par conséquent, l'affection, qui est la perception d'une action réelle, ne sera possible que moyennant un certain *freinage intérieur* de cette action réelle. Nous retrouvons donc là la même structure contradictoire que dans le cas de la présence virtuelle de l'image en soi. De même que l'image en soi de la matière voyait sa présence aussitôt neutralisée, l'affection portera sur une action neutralisée. Bergson relève cette contradiction de l'affection : « Il me semble que chacune d'elles [mes diverses affections] contient à sa manière une invitation à agir, avec, en même temps, l'autorisation d'attendre et même de ne rien faire »¹⁴⁴.

Mais il faut ici éviter de confondre. Tandis que le paradoxe de la présence de l'image en soi présentait une condition d'impossibilité pour la perception réelle de cette image (et la perception consistait précisément à lever cette condition d'impossibilité en interrompant, s'agissant de cette image en soi et dans le cadre de cette perception, la continuité du mouvement mécanique), la double exigence contradictoire impliquée par l'affection, celle d'agir et de ne pas agir, est bien la condition de possibilité de l'affection comme perception spéciale. La différence tient à l'existence de ce freinage. Dans le cas de la présence de l'image en soi, il n'y a pas d'interruption *réelle* du mouvement. Il y a seulement que l'intervalle insaisissable de l'instant, entre le passé et le présent, fait différer la continuation des mouvements mécaniques de l'univers. C'est pourquoi la présence est en fin de compte aussitôt neutralisée, et la contradiction résolue, en un sens, avant même qu'elle soit posée. Si nous avons alors parlé malgré tout de contradiction, celle-ci ne se trouvait pas entre la continuation (qui a lieu) du mouvement et son interruption (aussitôt virtualisée d'actuelle qu'elle n'aura presque pas été, et qui n'a donc

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 12.

pas lieu), mais dans la nécessité contradictoire qu'à la fois existe et n'existe pas cet instant qui distingue le présent du passé, dans cet instant comme contradiction inhérente à ce mouvement mécanique sans interruption réelle. Il s'agissait en somme du présent minimal, de cette individualité minimale que l'on ne peut pas ne pas supposer mais que l'on ne peut pourtant pas en même temps poser positivement. S'agissant donc cette fois de l'affection, il ne serait pas exact de parler d'une action neutralisée ; il s'agit bien d'une action réelle, et Bergson insiste là-dessus¹⁴⁵. Mais il est certain qu'il ne s'agit pourtant pas d'une action réelle au sens ordinaire, pour autant qu'elle doit comporter d'une certaine manière un freinage à l'action pour pouvoir satisfaire à la condition de la perception en général. Comment alors caractériser l'action en question ?

Revenons sur ce fait important que le freinage vient de l'intérieur. Cela fait que l'action de mon corps est, de l'intérieur, divisée en deux, l'agir et le freiner. Pour mettre en lumière ce point, commençons par rappeler qu'il y a composition de mon corps puisque c'est un corps vivant. Mon corps n'est pas une image unique, mais un composé, une communauté d'images : « Mais à mesure que l'organisme se complique, le travail se divise, les fonctions se différencient, et les éléments anatomiques ainsi constitués aliènent leur indépendance »¹⁴⁶. Cette communauté du travail se constitue moyennant l'aliénation de leur indépendance pour les images qui constituent le corps. La division principale du travail est celle entre une partie passive et une partie active : « Dans un organisme tel que le nôtre, les fibres dites sensibles sont exclusivement chargées de transmettre des excitations à une région centrale d'où l'ébranlement se propagera à des éléments moteurs. Il semble donc qu'elles aient renoncé à l'action individuelle pour concourir, en qualité de sentinelles avancées, aux évolutions du corps tout entier »¹⁴⁷. Cette aliénation, cet abandon de l'action individuelle signifie bien l'arrêt du prolongement du mouvement reçu en réaction immédiate. Pourtant, mêmes ces fibres sensibles ne perdent pas complètement leur capacité de réagir, pour autant qu'elles se sont développées à partir d'un organisme élémentaire dont toutes les parties pouvaient se mouvoir, comme on le voit dans le cas de l'amibe.

C'est bien pourquoi Bergson parle d'« immobilité *relative* » pour l'élément sensitif¹⁴⁸.

¹⁴⁵ « Ce n'est plus une action virtuelle, mais une *action réelle* que cette perception toute spéciale exprimera : l'affection consiste en cela même » (*ibid.*, p. 58, souligné par nous).

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 55-56.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 56.

¹⁴⁸ *Ibid.*, nous soulignons.

Immobilité relative implique mobilité relative. Et il peut donc y avoir opposition entre immobilité et mobilité dans l'élément sensitif. Bergson prend l'exemple de la douleur. Quand un organisme supérieur est menacé de destruction, ses éléments sensitifs sont aussi exposés à cette menace. Ils sont alors placés dans un conflit entre la nécessité de rester, pour signaler le danger à l'organisme dans son ensemble, et une tendance impuissante à se mouvoir eux-mêmes pour échapper à ce danger. De fait, éléments d'un tout, ils sont désormais condamnés à l'immobilité par la division du travail, ils ne sont plus capables, comme l'étaient leurs ancêtres dans l'évolution, de se mouvoir eux-mêmes réellement pour fuir ce danger. Mais l'évolution n'a cependant pas supprimé cette « tendance motrice ». Bergson en tire une définition de la douleur :

Toute douleur doit donc consister dans un effort, et dans un effort impuissant. Toute douleur est un effort *local*, et c'est cet isolement même de l'effort qui est cause de son impuissance, parce que l'organisme, en raison de la solidarité de ses parties, n'est plus apte qu'aux effets d'ensemble¹⁴⁹.

Voilà la réponse finale à notre question de savoir comment est possible la perception spéciale d'une action réelle. L'action en question n'est pas une action neutralisée, mais une action *locale*. Rappelons à nouveau que toute perception n'est possible que par l'interruption de la réaction immédiate. Dans l'affection, la réaction immédiate, qui n'est autre que la tendance motrice de l'élément sensitif, est freinée, étant limitée, isolée *spatialement*, ne concernant qu'une partie de l'organisme. Tandis que la perception interrompt la réaction, l'affection la limite parce qu'elle doit être négligée et ne pas se propager, ne concernant qu'une partie du corps. La perception est l'exclusion de toute réaction mécanique, tandis que l'affection en est l'inclusion limitatrice. Pour emprunter l'évocation d'un autre contraste à Bergson, alors que la perception vient de l'accueil d'un mouvement qui n'est pas prolongé en réaction immédiate, la douleur surgit de la répulsion par la partie lésée, d'un mouvement extérieur¹⁵⁰. L'affection n'est pas connaissance d'un objet immobilisé, mais d'une action inefficace ; cette dernière est bien réelle, mais ne produit pas vraiment l'effet qu'elle ébauche seulement ; son effet réel, si l'on peut encore parler d'une telle chose, n'est autre qu'une sorte de piétinement,

¹⁴⁹ *Ibid.*

¹⁵⁰ « [...] Il doit y avoir un moment précis où la douleur intervient : c'est lorsque la portion intéressée de l'organisme, au lieu d'accueillir l'excitation, la repousse » (*ibid.*). Plus généralement, Bergson dit que l'affection lutte contre une action du dehors, et « absorbe ainsi quelque chose de cette action » (*ibid.*, p. 57).

de mouvement sur place.

C'est pourquoi, à la différence de la perception, l'affection est une connaissance obscure, confuse¹⁵¹. Elle prend pour objet à percevoir cette partie de mon corps où des éléments sensitifs ont subi une lésion. Mais comme ces éléments sensitifs, sans pouvoir réagir par un mouvement réel, ne restent pas pour autant inactifs et font des efforts impuissants, cette partie, qui n'est pas isolée complètement des autres parties, interagit avec ces autres parties par sa tendance à se mouvoir, à réagir. L'affection ne représente donc pas un tableau, mais un mouvement.

Nous voyons ici que la question de la perception du mouvement en tant que tel se pose naturellement. Si l'intuition bergsonienne est connaissance du *mouvant*, ne devrait-elle alors pas prendre moins la forme d'une perception que d'une affection¹⁵² ? Nous nous bornerons à poser cette question sans pouvoir y donner une réponse, qui déborderait le cadre de notre présente étude.

Maintenant, relativement au risque susmentionné de l'autre temporalité, on peut se demander ce que signifie le mode de l'affection. Le mode perceptif consiste à éliminer le risque de spatialisation de la temporalité en suspendant la tendance à réagir. Par contre, le mode affectif, étant réaction esquissée, semble bien conserver ce risque sous une autre forme. Avec cette tendance motrice propre à l'élément sensitif, qui assure une continuité au mouvement mécanique, la spatialisation matérielle demeure dans l'organisme. Mais elle est cependant en même temps limitée par la constitution organique du corps vivant. Par conséquent, l'élément sensitif est ce lieu où deux séries de mouvement de type différent se croisent sans s'unir, dont l'une est une séquence de mouvements « réflexes » qui ne sont par essence pas différents du mouvement mécanique matériel, et dont l'autre est le mouvement libre n'advenant qu'au niveau de l'organisme dans son ensemble. D'où la contradiction entre « l'invitation à agir » et « l'autorisation de ne rien faire », contradiction qui caractérise en propre l'affection. Tout se passe finalement comme si la tension de l'autre temporalité gagnait une forme stable par cette coexistence des mouvements mécaniques et des mouvements vitaux dans l'élément sensitif.

Mais posons-nous la question : comment est-ce possible ? Comment peut-il y avoir à

¹⁵¹ « Le danger peut être mortel et la douleur légère ; la douleur peut être insupportable (comme celle d'un mal de dent) et le péril insignifiant » (*ibid.*, p. 56).

¹⁵² Frédéric Worms a présenté une pareille hypothèse, bien que ses raisons soient différentes des nôtres : « L'affection prépare l'intuition » (F. Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, *op. cit.*, p. 134).

la fois mouvement mécanique et mouvement vital, si le mouvement mécanique est spatialisation par auto-suppression de l'autre temporalité et si le mouvement vital interrompt cette spatialisation ? Cette coexistence est possible grâce à la transformation de la tension originelle propre à l'autre temporalité en tension *spatiale* entre la partie de l'organisme concernée et l'ensemble de l'organisme. La tendance à la spatialisation et la tendance à s'y opposer ou à l'arrêter se distribuent entre cette partie qui est l'élément sensitif et l'organisme dans son ensemble.

Mais il faut ici être plus précis, car cette distribution se fait en réalité à l'intérieur de l'élément sensitif lui-même, puisque celui-ci, à la fois, s'oppose à l'ensemble et fait partie de cet ensemble. Par conséquent, cette tension spatiale ne se situe pas entre un endroit de mon corps et le reste, mais dans cet endroit lui-même. L'élément sensitif est divisé de l'intérieur en deux ; il est le lieu où la spatialisation et son freinage adviennent simultanément. Rappelons que l'affection est bien une action réelle, en ce sens qu'elle est un effort, même s'il est impuissant. Cette action de l'élément sensitif ne produit pas son effet sur un autre objet, mais se retourne sur lui-même. Cet effet qu'elle produit sur lui-même est bien effort, vu que tout effort est en fait une forme d'opposition entre une tendance à faire quelque chose et son obstacle. L'action, en rencontrant l'opposition de l'obstacle, se retourne vers son origine et produit le sentiment de l'effort. Nous voyons par là que ce qui se produit en fin de compte est une distanciation *interne*. Même si Bergson insiste sur le fait que l'affection surgit quand la distance devient nulle, pour qu'il puisse s'agir encore d'une action *réelle*, il faut bien pouvoir parler d'une certaine distance qui sépare le sujet et l'objet de l'action, sans laquelle on ne saurait plus distinguer entre action réelle et action virtuelle. L'expression « effort » nous suggère qu'il s'agit d'une distanciation interne au sujet de l'action lui-même. Nous venons de dire que l'élément sensitif se divise de l'intérieur. Nous pouvons conclure de là que si une conservation de la tension originaire de l'autre temporalité est possible c'est donc bien par une autre spatialisation, qui crée une distance interne, ou un espace interne.

Qu'est-ce que cela veut dire ? Dans la mesure où l'on est fondé à dire que la spatialisation du mouvement mécanique est aussi un mode du temps, en tant qu'elle se fait intratemporellement, comme nous l'avons vu, cette coexistence des deux mouvements, mécanique et vital, revient à la coexistence de deux sortes de temps : le temps de la matière, qui correspond à la spatialisation, et le temps du vivant. Ainsi l'espace interne serait le lieu où ces deux temps hétérogènes coexistent. Ou plus précisément, l'espace interne serait une division interne du temps du vivant, en tant qu'il

conserve le temps de la matière. Mais inversement, on peut dire que c'est seulement par la conservation du temps de la matière grâce à cette division interne que le temps propre au vivant se constitue.

L'idée de cette spatialité intérieure singulière est confirmée par la définition que donne Bergson de la surface du corps propre : « [...] Sa surface, limite commune de l'extérieur et de l'intérieur, est *la seule portion de l'étendue* qui soit à la fois perçue et sentie »¹⁵³. Cette phrase formule explicitement la singularité de la spatialité du corps propre, de son épiderme. Cette coexistence de l'économie de la perception et de l'économie de l'acte réel, qui est signifiée par cette simultanéité du perçu et du senti ; est explicitement liée à la rencontre spatiale de la matière et du vivant. Etant limite commune à l'extérieur et à l'intérieur, la peau est lieu commun à la matière et au vivant.

Il nous semble que l'ambiguïté du toucher – simple contact est ici retrouvée, mais à une certaine profondeur. Il ne s'agit plus simplement de l'indistinction entre matière inerte et vivant, il s'agit du chiasme¹⁵⁴ indissociable des deux. Il semble qu'on ait bien là affaire à un mixte résistant qui, à l'encontre de l'intention de Bergson, ne saurait jamais être décomposé en deux modes d'être purs, matière et vivant, ni entre objectif et subjectif. Il se peut qu'il y ait là aussi le modèle d'une communauté temporelle, dans la mesure où l'affection porte en dernière analyse sur la coexistence spatiale de deux temps différents.

En tout cas, au terme de l'analyse de ces deux façons de sortir de la matière, nous pouvons désormais déterminer plus clairement où se situe le point de divergence entre les deux lectures. Une première lecture considère que le temps du vivant et le temps de la matière se constituent chacun à leur manière, de façon différente à partir de l'autre temporalité de l'auto-suppression. Le temps de la matière, réalisant cette auto-suppression, se spatialise, tandis que le temps du vivant peut se constituer en transformant cette spatialisation de l'autre temporalité en une autre spatialisation, une spatialisation qui crée un espace interne comme lieu où ces deux temps différents peuvent coexister en une tension. Cette lecture prend pour fondement cette autre temporalité. Cependant, n'échappant pas à l'auto-suppression, cette temporalité est un

¹⁵³ *Ibid.*, p. 58, souligné par nous.

¹⁵⁴ Ce terme « chiasme » ne peut pas ne pas nous faire penser au dernier Merleau-Ponty. Voir M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964.

fondement *négatif*, puisque c'est sa disparition qui rend possible les deux temps, de la matière et du vivant. Elle est donc temporalité originaire en un sens très particulier : pour qu'un temps puisse apparaître, elle doit disparaître, ou bien par la réalisation de sa suppression, devenant alors temps de la matière, ou bien par sa transformation en temps du vivant. Telle est la première lecture.

Mais il peut y en avoir également une deuxième, qui au lieu d'admettre cette autre temporalité comme fondement négatif, entend commencer par la différence irréductible qu'il y a entre la spatialisation de la matière et le temps du vivant. Elle ne voit pas dans une telle temporalité, si paradoxalement originaire, l'origine commune du temps de la matière et du temps du vivant. Elle prend plutôt la différence entre matière et vivant comme le fait le plus fondamental, le fait ultime, au-delà duquel plus rien n'est à chercher.

Mais cette lecture doit alors assumer deux tâches : l'une concerne l'établissement solide de la différence en question, en en excluant tout avatar d'un mélange entre temps et espace (il s'agira alors de définir le statut véritable de la mémoire comme dimension indépendante propre du passé, en en expulsant toute pseudo-mémoire), tandis que l'autre tâche sera de concevoir comment se produit l'unification ultérieure de la matière et de la vie dans la durée. Ces deux tâches désignent exactement la description de ce que nous appelons la « dialectique de la durée ».

Nous pouvons de même déterminer les tâches de la première lecture. Elle devrait établir au contraire la possibilité pour cette autre temporalité d'être ce qu'il y a de plus originaire dans la mémoire, et montrer que la mémoire pure n'est rendue possible que par cette temporalité. Ensuite, elle tenterait d'en poursuivre les conséquences quant à la notion de durée, autrement dit quant au bergsonisme tout entier, afin d'esquisser par là une autre dialectique, une dialectique qui cette fois ne serait pas celle de l'union de deux modes purs extrêmes opposés, mais dialectique du déplacement constant d'un « impur », de ce mixte indécomposable.

Ainsi, en essayant de reformuler ce problème traditionnel qu'est celui de la perception, problème qui est en réalité le carrefour où se croisent deux problèmes, le problème métaphysique du rapport entre chose extérieure et perception, et le problème psychophysiologique du rapport entre système nerveux et perception¹⁵⁵, reformulation qui devait aboutir à une solution à ce problème de la perception, Bergson en est venu en

¹⁵⁵ Cf. *MM.*, p. 78.

fait à formuler un autre problème dont la portée a une signification décisive pour toute la philosophie qu'il avait tenté d'établir depuis l'*Essai* : le problème de l'autre temporalité avec lequel s'ouvrent deux voies différentes pour cette philosophie.

Chapitre III. La mémoire pure et l'« image invisible »

3.1. L'importance de la mémoire et les deux dialectiques

Avec l'achèvement de la théorie de la perception pure, nous parvenons au premier point où il y a une discontinuité textuelle dans *Matière et Mémoire*. La question est simple : pourquoi la théorie de la perception pure se prolonge-t-elle en une recherche sur la mémoire ? Le projet général de *Matière et Mémoire* étant une recherche sur « la relation du corps à l'esprit », on pourrait bien sûr arguer que c'est la relation en question qui l'exige : comme la perception s'avère liée à la matière, il faudrait chercher le spirituel ailleurs que dans cette perception qui était censée être ce représentant de l'esprit.

Mais cette réponse est insuffisante, car en tant qu'elle a renforcé la complétude et l'autarcie de la théorie de la perception pure (la perception pure en elle-même est tout à fait matérielle de telle sorte que l'on peut en rendre compte sans recours à une théorie de la mémoire), cette théorie rend désormais difficile de concevoir à partir d'elle un point de contact permettant une relation entre le corps et l'esprit. S'il y a une certaine nécessité par laquelle le corps se rapporte à l'esprit, elle doit désormais être montrée à partir du corps lui-même. Autrement dit, cet achèvement d'une théorie de la perception pure doit malgré tout impliquer l'exigence d'une relation à une mémoire qui soit spirituelle. La théorie de la perception pure doit donc d'une certaine façon se révéler incomplète au moment même où elle aurait pu paraître achevée : c'est alors la perception pure qui s'avouerait elle-même incomplète. A l'encontre d'une vue superficielle qui croirait sur l'apparence pouvoir séparer clairement théorie de la perception et théorie de la mémoire, il faut donc pouvoir montrer quelle est cette raison qui rend la théorie de la perception pure insuffisante. En un sens, au lieu d'apporter une réponse finale, cette raison n'aurait fait que déplacer l'enjeu dans le domaine de la mémoire.

Nous devons donc mettre mieux en évidence la continuité profonde sous la rupture apparente entre le premier et le deuxième chapitre. Nous croyons que cela n'est possible

que moyennant la démonstration qu'est à l'œuvre ici une certaine logique dialectique. Ayant ceci en vue, il convient de remarquer tout d'abord la façon dont Bergson lui-même explique l'importance de la mémoire. Il insiste *par trois fois* sur l'importance de la mémoire. Tout d'abord, nous déclare-t-il, elle est la preuve de la réalité de l'esprit. Si l'on convient que l'aspect subjectif de la perception, qui modifie la perception pure en perception concrète, est bien dû à l'apport propre de la mémoire, alors il faudra bien que la mémoire soit une puissance qui témoigne de l'indépendance de l'esprit¹⁵⁶, puisque sans elle serait incompréhensible cet aspect subjectif de la perception concrète.

Mais un tel argument ne montre cependant pas la nécessité du rôle de la mémoire dans l'économie de la perception pure elle-même. Un deuxième argument vient donc insister aussi sur le fait que la mémoire est un terrain, voire un champ de bataille *privilegié* : c'est la réalité de l'esprit qui y est mise en jeu. La mobilisation de cet argument constitue un véritable tour de force de Bergson, et qui n'a rien perdu de son actualité aujourd'hui. Comme nous l'avons indiqué en commençant cette étude de la théorie bergsonienne de la perception pure, la plupart des spécialistes des sciences cognitives et les philosophes « physicalistes » croient que c'est la qualité *sensitive* de la perception qui continue de résister le mieux à une réduction matérialiste, tandis que la mémoire, elle, semble pouvoir être expliquée au contraire sans grande difficulté par des traces matérielles, sous une forme ou sous une autre, dans le cerveau¹⁵⁷. Or Bergson prétend, lui, que c'est bien plutôt la mémoire qui est, et par nature, irréductible à la matière. Par conséquent, le défi qu'il ose ainsi lancer touche l'adversaire là où il se croit le plus fort. S'il réussissait, la thèse de Bergson dès lors « se trouverait démontrée sur l'exemple qu'on y juge le plus défavorable, et la nécessité d'ériger l'esprit en réalité indépendante s'imposerait »¹⁵⁸. Voilà quelle est l'importance *stratégique* de la mémoire, qui doit imposer la thèse de la réalité de l'esprit à la position adverse.

Il y faut pourtant un troisième et dernier argument, qui montre la nécessité de recourir à la mémoire à partir de la théorie de la perception pure elle-même. Bergson indique en effet explicitement l'incomplétude ou l'insuffisance de la théorie de la perception pure :

¹⁵⁶ « [...] Il faut que la mémoire soit, en principe, une puissance absolument indépendante de la matière » (*ibid.*, p. 76).

¹⁵⁷ Bergson l'a lui-même reconnu : « Les phénomènes de la mémoire [...] sont précisément ceux qu'une psychologie superficielle ferait le plus volontiers sortir de l'activité cérébrale toute seule, justement parce qu'ils sont au point de contact entre la conscience et la matière, et que les adversaires mêmes du matérialisme ne voient aucun inconvénient à traiter le cerveau comme un récipient de souvenirs » (*ibid.*, p. 77).

¹⁵⁸ *Ibid.*

« Dans le cas de la perception extérieure, la thèse que nous avons combattue et celle que nous y substituons conduisent exactement aux mêmes conséquences, de sorte qu'on peut invoquer en faveur de l'une ou de l'autre d'entre elles son intelligibilité plus haute, mais non pas l'autorité de l'expérience »¹⁵⁹. Nous avons dit déjà combien le caractère de « construction de pensée » était un trait de la théorie de la perception pure. Cette théorie avait commencé par faire reconnaître une exigence incontournable de la pensée, qui devait d'abord poser nécessairement l'image pour pouvoir penser la réalité extérieure et construire ainsi cette réalité d'une façon qui satisfasse cette exigence initiale de la pensée. Nous avons nommé cette démarche « réalisme réflexif ». C'est pourquoi Bergson parle ici concernant sa thèse d'une « intelligibilité plus haute ». Sa théorie de la perception pure lui semble la théorie la plus probable, et il la pense irréfutable sans doute, mais il reconnaît cependant que « l'autorité de l'expérience » lui manque. Cependant, il ne s'agit pas là seulement d'un degré d'abstraction, ou d'un caractère spéculatif, tels qu'ils feraient courir à la théorie le risque de la faire suspecter de n'être qu'une fiction artificielle, coupée de toute réalité empirique. Il s'agit plutôt du risque de ne pas pouvoir, face à des théories rivales, juger quelle théorie est susceptible d'être vraie, faute de vérifiabilité empirique. C'est que, sans l'autorité de l'expérience, les thèses que la théorie de la perception pure avance sont menacées par des thèses opposées.

Bergson présente les deux thèses suivantes comme les deux conclusions de sa théorie de la perception pure : l'une soutient que la perception n'est pas le produit du cerveau (« le cerveau serait un instrument d'action, et non de représentation »¹⁶⁰), et l'autre que nous percevons *dans la chose*, et non pas en nous (« [...] nous sommes véritablement placés hors de nous dans la perception pure, [...] nous touchons alors la réalité de l'objet dans une intuition immédiate »¹⁶¹). Ces deux thèses, qui dépassent chacune le domaine de la psychologie vers la psychophysiologie et la métaphysique¹⁶², peuvent se résumer comme un déplacement de la ligne de démarcation tracée d'ordinaire entre la matière et l'esprit. Cette ligne de démarcation entre la matière et l'esprit ne passe désormais plus entre la chose et la perception, mais entre la perception et la mémoire. C'est là ce que posent en effet finalement ces deux thèses.

Or la théorie de la perception n'affirmait qu'une partie de ce déplacement, puisqu'elle

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 78-79.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 78.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 79.

¹⁶² *Ibid.*, p. 78.

n'établissait qu'une certaine identité, celle de la perception et de la matière. Donc, si n'était pas démontrée l'autre partie de ce déplacement, portant sur la relation de la mémoire à l'esprit, ce nouveau tracé de la démarcation serait menacé d'être renversé par les thèses adverses correspondantes, à savoir la thèse que la mémoire est produite par le cerveau, et la thèse qui ne voit qu'une différence de *degré* entre la mémoire et la perception. En effet, ces thèses opposées conduisent aux affirmations, d'une part que, puisque « le souvenir pur est en effet, par hypothèse, la représentation d'un objet absent »¹⁶³, si le cerveau, qui relève de la matière, peut créer de la mémoire, alors il pourra créer également de la perception, et d'autre part que, si la mémoire n'est qu'une perception faible, puisqu'il est accordé que la mémoire est subjective, alors la perception ne sera qu'une sorte de mémoire, seulement plus puissante¹⁶⁴, mais tout aussi subjective. Cela réfuterait les deux thèses de la théorie de la perception pure. Sans la réfutation de leurs thèses opposées, l'enjeu du tracé de la ligne de démarcation entre la matière et l'esprit restera donc dans un différend perpétuel, où les deux positions pourront continuer de s'opposer l'une à l'autre en pouvant prétendre à la même légitimité spéculative.

Ainsi, c'est tout l'enjeu de la théorie de la perception qui semble désormais transporté dans le domaine de la mémoire, où il attendra encore une solution qui, pour être décisive ne devra pas seulement s'autoriser d'une « haute intelligibilité » mais de l'autorité de l'expérience. Or ce transfert s'accompagne d'un resurgissement des thèses déjà rejetées, sous une autre forme. Nous assistons donc à la mise en œuvre d'une dialectique visant à expulser de la mémoire le nouvel avatar de la matière. Il faudra d'abord, en un premier moment, distinguer la vraie mémoire de son imitation matérielle, puis en un second établir solidement la différence de nature entre la mémoire pure et l'image perceptive. « Mémoire habitude » et « image-souvenir », ce seront là les deux nouveaux avatars de la matière qui brouillent, d'un autre côté, cette nouvelle ligne de démarcation. C'est selon la lecture qui part de la différence entre matière et temps du vivant que sera poursuivie cette dialectique, puisque c'est bien moyennant une telle dialectique que cette différence, alors prise comme fondamentale, pourra être assurée.

Pourtant, il pourra aussi être mis en œuvre une autre dialectique, qui suivra cette autre lecture que nous avons présentée. Mais il sera à cet égard important d'user de discernement afin de pouvoir opérer une distinction assez subtile, mais décisive,

¹⁶³ *Ibid.*, p. 79.

¹⁶⁴ « Il ne devra y avoir qu'une différence d'intensité, ou plus généralement de degré, entre la perception et le souvenir [...] » (*ibid.*, p. 79-80).

concernant cette ligne de démarcation bergsonienne. Sans cette distinction on risquerait en effet de ne pas bien comprendre l'intention animant notre interprétation quand elle signale le point de divergence possible qui ouvre ces deux lectures et ces deux dialectiques. La différence qui distingue la matière de l'esprit, Bergson la découvrait comme se situant entre la perception et la mémoire. La perception était donc par nature matérielle, et c'est cela qui l'opposait à la mémoire, la distinction matériel/spirituel passant donc plus précisément entre perception et mémoire, seule cette dernière étant spirituelle.

Mais cette thèse a une limite précise. En effet, si la perception pure est bien matérielle, la raison de son surgissement n'est cependant pas matérielle. *Seul le contenu* de la perception relève de la matière. La raison du surgissement de la perception, quant à elle, n'est jamais matérielle, puisque c'est précisément la latitude d'agir qui caractérise le vivant qui actualise la possibilité de la perception¹⁶⁵. Par conséquent, la perception pure désigne déjà, signale le non-matériel, le vivant. La thèse de la perception pure est, par là même, double, ou joue à deux niveaux. D'un côté, elle établit une identification de la perception pure à la matière, mais d'un autre côté, elle s'appuie déjà ce faisant sur la distinction radicale établie entre la matière et le vivant¹⁶⁶. Ainsi, quand la nouvelle ligne de démarcation commence à être tracée, c'est déjà à l'intérieur d'une perception pure qui, quoique encore matérielle, ouvre déjà sur du non-matériel, signale, révèle le spirituel comme la raison de sa réalisation, comme la condition de possibilité de son accomplissement.

En quoi consiste l'implication de ce que nous avons appelé l'autre temporalité, relativement au nouveau tracé bergsonien de cette ligne de démarcation ? Nous dirons, tout d'abord, qu'elle affecte la thèse de la matérialité du contenu de la perception pure. Nous avons vu que pour expliquer *la présence* de l'image en soi, il fallait faire appel à une certaine temporalité, à une autre temporalité. De ce fait, la perception a deux sources : elle nous amène à l'esprit d'un vivant comme raison de son surgissement, mais aussi à cette autre temporalité, qui dépasse en un sens l'opposition même entre matière et esprit pour autant que cette temporalité ne peut être expliquée par aucun des deux.

¹⁶⁵ Frédéric Worms note ce même point : « [...] Même si le contenu des images fait partie intégrante et absolue de l'univers, et a donc quelque chose de réel, leur forme en revanche dépend de nous, est relative à notre corps [...] » (F. Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, *op. cit.*, p. 122).

¹⁶⁶ Nous pouvons encore faire référence au commentaire de Frédéric Worms. Voir *ibid.*, p. 121.

La nouvelle ligne de démarcation tracée par Bergson nous semble en conséquence être soumise à une autre menace. Il ne s'agit pas, cette fois-ci, d'un nouvel avatar de la matière, mais de l'existence de cette autre temporalité en tant qu'elle met en cause le schème dualiste de la matière et de l'esprit en s'affirmant comme un troisième élément. Elle n'est en effet pas réductible à l'esprit, mais pas non plus à la matière, tout en étant bien à la source de la matière en ce sens très particulier que c'est bien l'auto-suppression qui est la constitution de la matière. L'autre dialectique déclenchée par cette lecture pour une autre temporalité entend montrer que, et comment l'essai d'« épurer » la mémoire en expulsant tout avatar de la matière fait, malgré lui, surgir la nécessité de poser l'existence de cette autre temporalité au sein de la mémoire pure. A la différence de la dialectique de la durée développée par Bergson et qui voulait assurer la pureté et l'indépendance de la mémoire, cette dialectique de l'autre temporalité, dont son texte est également « gros » et dont il peut être « accouché », marque un moment négatif, celui où la pureté de la mémoire se manifeste alors comme impossible.

Pour essayer de faire voir plus clairement les deux dialectiques susceptibles d'être mises en œuvre en dégageant leur enjeu ultime, il convient de revenir sur la problématique de la perception, car là est le point de départ de tout. Il faut insister sur le fait que Bergson laisse relativement indéterminée la raison du surgissement de la perception. C'est d'abord la latitude propre au vivant comme tel, mais celle-ci reconduit au spirituel. En effet, il semble bien que l'esprit soit la source ontologique de cette liberté vitale. En ce sens, on peut dire que *Matière et Mémoire* ne développe pas suffisamment, thématiquement, la notion de vie, faisant prévaloir l'esprit sur la vie¹⁶⁷. La vie corporelle, biologique y semble demeurer seulement un état intermédiaire entre matière et esprit, qui serait au mieux un état inférieur de l'esprit.

Pourtant, il n'en reste pas moins vrai que le spirituel y est introduit dans le contexte et à l'occasion de l'observation d'une vie qui est bien la vie biologique, corporelle, ce qui est manifeste par le fait que la notion d'*attention à la vie* est bien le critère de l'esprit sain et normal¹⁶⁸. Le spirituel y est jugé depuis un critère vital. En un mot, il y a comme

¹⁶⁷ En fait, la place de la vie n'est jamais claire dans *Matière et Mémoire*. Worms écrit : « La fonction proprement biologique et finalement *la vie elle-même comme phénomène empirique*, ne semble plus avoir de place précise dans l'être » (*ibid.*, p. 136).

¹⁶⁸ « L'activité de l'esprit déborde infiniment la masse des souvenirs accumulés, comme cette masse de souvenirs déborde infiniment elle-même les sensations et les mouvements de l'heure présente ; mais ces sensations et ces mouvements conditionnent ce qu'on pourrait appeler l'*attention à la vie*, et c'est pourquoi tout dépend de leur cohésion dans le travail normal de

une oscillation, marque d'une sorte de concurrence, entre la vie et l'esprit, quant à la question de savoir qui sera des deux celui qui sera ultimement opposé à la matière. Ne serait-ce pas dû en fin de compte au fait d'une certaine dualité inhérente à la vie par rapport à la matière ? La vie, en effet, à la fois s'oppose à la matière mais la comprend en elle (puisque le corps vivant est bien aussi une chose matérielle). Pour pouvoir bien distinguer la vie de la matière, il fallait donc invoquer l'esprit. La dialectique concernant l'autre temporalité portera donc sur cette dualité *dangereuse* inhérente à la vie. La vie ou l'esprit ? Tel est bien le choix ultime, alternative entre les termes de laquelle deux dialectiques peuvent être mise en œuvre pour décider en faveur de l'une ou de l'autre.

Pour montrer la réalité de cette hypothèse de deux dialectiques et pouvoir comprendre le sens et les enjeux du choix ultime entre la vie et l'esprit, il nous faut montrer que cette autre temporalité réapparaît une nouvelle fois dans l'étude de la mémoire pure. C'est pourquoi il nous faut tout d'abord aller directement au chapitre III, avant même d'examiner le deuxième chapitre qui assume le travail de tracer empiriquement, patiemment et solidement cette nouvelle ligne de démarcation qui doit passer cette fois entre la perception et la mémoire. En effet, le point où divergent, ou se croisent, implicitement ces deux dialectiques se situe en aval du tracé de cette ligne de démarcation. Il s'agit de la démonstration par la théorie de la mémoire pure de la survivance ou de la conservation en soi des souvenirs purs.

Mais une recherche conceptuelle de Bergson visant à définir ce qu'est le présent précède cette démonstration¹⁶⁹, et nous pourrions essayer de dégager de cette pensée bergsonienne du présent une théorie générale du temps (une théorie de la temporalisation), théorie qui nous fournira la base théorique pour notre lecture de l'autre temporalité, et de la dialectique de la vie. Notre théorie du temps ayant ainsi été assurée et précisée, dégagée, nous pourrions voir que cette différence radicale entre le présent et

l'esprit, comme dans une pyramide qui se tiendrait debout sur sa pointe » (*ibid.*, p. 193). C'est donc bien lorsque l'activité de l'esprit est ramenée, reliée aux sensations et aux mouvements d'un corps vivant, lorsqu'elle converge vers ceux-ci, qu'elle peut avoir la cohésion d'un travail *normal*. Ce qui doit faire alors attention à la vie, c'est bien l'esprit, et inversement c'est bien la vie qui rend cet esprit normal, sain, en le prémunissant contre sa propre folie, sa propre « aliénation » (cf. *ibid.*, p. 194-195).

¹⁶⁹ C'est à cause d'un simple fait que pour savoir ce qu'est le passé, il faut savoir préalablement ce qu'est le présent : « On chercherait vainement, en effet, à caractériser le souvenir d'un état passé si l'on ne commençait par définir la marque concrète, acceptée par la conscience, de la réalité présente. Qu'est-ce, pour moi, que le moment présent ? » (*ibid.*, p. 152). Mais nous allons montrer comment une telle position du sens commun se renverse progressivement vers la priorité du passé.

le passé, différence que la définition conceptuelle du présent nous aura permis de concevoir et dont témoigne l'autoconservation des souvenirs purs, conduit au fond à une temporalisation du temps qui s'opère à partir du passé (temporalisation en un sens particulier que nous préciserons alors, différent du sens usuel que nous avons employé jusqu'à maintenant). C'est bien, en effet, de l'étude du passé ou de la mémoire pure comme source du temps que nous trouvons finalement la confirmation la plus puissante de notre lecture d'une autre temporalité, en obtenant de cette étude l'éclaircissement de la structure conceptuelle de cette autre temporalité. Cette étude du passé envisagé à partir de lui-même nous présentera le paradoxe de *l'image invisible* (qui n'est pas sans quelque analogie avec l'image en soi de la matière) comme son problème central, et c'est dans l'essai d'y répondre que nous découvrirons que la mémoire pure est déterminée par une tension, celle de l'autre temporalité, ou plutôt de la temporalisation, temporalisation dont l'examen nous conduira à la dialectique de la vie.

Ainsi, notre étude à partir de maintenant va se répartir sur deux étapes : à partir de la compréhension commune de ce qu'est le présent, nous développerons la théorie de la temporalisation en question et nous verrons comment le présent bergsonien l'exemplifie. Ensuite, nous aborderons l'étude de la mémoire pure, pour montrer que ce n'est qu'à partir de celle-ci que la temporalisation peut être fondamentalement comprise, en sortant définitivement du cadre du « présentisme »¹⁷⁰. Pourtant, nous le disions, la mémoire pure comporte un paradoxe, que nous formulons comme celui de l'« image invisible », paradoxe que nous nous emploierons à élucider. Cela nous révélera finalement la logique d'une *dialectique de la vie* qui est différente de la dialectique de la durée.

3.2. L'autre temporalité et le paradoxe du présent idéal

S'agissant de la détermination du présent, le paradoxe familier du présent est présumé lorsque Bergson dit, à propos de l'écoulement du temps, que « le propre du temps est de s'écouler ; le temps déjà écoulé est le passé, et nous appelons présent

¹⁷⁰ Nous entendons par là la tendance d'une pensée qui prend le présent pour la substance du temps, et qui subordonne par conséquent les autres dimensionnels du temps, le passé et l'avenir, au présent.

l'instant où il s'écoule »¹⁷¹. Chacun sait bien que cette définition simple du présent se heurte immédiatement à une impasse, puisque cet « instant où le temps s'écoule » n'est jamais saisissable : « Le moment où je parle est déjà loin de moi »¹⁷². Le moment présent glisse à jamais entre les doigts comme du sable. C'est pourquoi Bergson se hâte de dire que par « présent » il n'entend pas l'« instant mathématique », ce « présent idéal » seulement conçu, mais le « présent réel, concret, vécu »¹⁷³. Mais il faut ici ne pas se tromper. Bergson ne refuse pas simplement ce « présent idéal » en raison de la contradiction constitutive, celle d'un présent insaisissable. Bergson ne choisit pas le présent concret *contre* le présent idéal. « Sans doute il y a un présent idéal [...] »¹⁷⁴. Malgré l'insaisissabilité de ce présent seulement conçu, on ne peut pas ne pas le présupposer comme « limite indivisible qui séparerait le passé de l'avenir »¹⁷⁵. De ce fait, lorsque Bergson parle du « présent concret » comme ayant une durée qui empiète en même temps sur le passé immédiat et sur l'avenir immédiat, ce présent ne peut être autre chose que l'appropriation positive qui « aménage » cette insaisissabilité du présent idéal, ou conceptuel. On ne peut pas saisir un moment qui serait purement présent, puisque ce moment se dissout toujours en moment « déjà plus là » ou bien sinon « pas encore là ». L'appropriation positive de cette idée revient bien à un présent réel qui n'est en fait que la liaison transitive du passé à l'avenir.

Nous voyons là une pensée où se trouve sous-entendue cette autre temporalité. Cette tension minimale, qui à la fois sépare le passé du présent et les relie, que nous avons vue à propos de la première occurrence de cette autre temporalité, est bien en même temps celle de ce « présent idéal ». De même que le présent idéal glisse entre les doigts, de même à peine l'instant de l'image en soi surgit-il qu'il se supprime. Si le présent idéal est la limite indivisible entre le passé et l'avenir, c'est qu'il est pure différence : il marque seulement la différence entre le passé et l'avenir et n'a pas de détermination positive. On

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 152.

¹⁷² *Ibid.*

¹⁷³ *Ibid.*

¹⁷⁴ *Ibid.* Il s'agit en réalité d'une conception *vulgaire* du temps, pour reprendre l'expression de Heidegger, et Bergson est loin de rejeter une telle conception, même si l'on ne voit pas bien comment celle-ci peut être conciliée avec sa conception de durée : « Son essence [l'essence du temps réel] étant de passer, aucune de ses parties n'est encore là quand une autre se présente » (*PM*, p. 2). Alors que la durée ne passe pas mais se prolonge, Bergson admet que l'essence du temps est de passer. Mais nous allons montrer que la durée bergsonienne serait une appropriation d'une telle conception du temps comme passage, et que cela implique la possibilité de concevoir un ou des autres temps que la durée chez Bergson.

¹⁷⁵ *MM*, p. 152.

aurait beau tenter de lui accorder une détermination propre et indépendante, elle ne ferait toujours que référer au passé et à l'avenir. C'est pourquoi Bergson emploie la métaphore mathématique de « l'élément infinitésimal de la courbe du temps » pour parler du présent idéal. Cet élément infinitésimal désigne toujours ce qu'il n'est pas : « [...] C'est la direction de l'avenir qu'il montrerait »¹⁷⁶. O, le passé et l'avenir ne sont pas non plus des éléments substantiels du temps, en tant qu'ils ne sont déterminables qu'en s'appuyant sur la différence entre eux que marque justement le présent. Si le présent n'est donc que la pure et simple différence, sans contenu, entre le passé et l'avenir, inversement et réciproquement ces derniers doivent leur détermination de passé et d'avenir à cette simple différence. Le passé n'est que « ce qui n'est plus présent », et l'avenir n'est que « ce qui n'est pas encore présent ». Tout se passe donc comme s'il y avait une différence errant qui semblerait à première vue être entre le passé et l'avenir, mais qui cependant serait tout aussi bien constitutive de ces derniers. En conséquence, le présent comme pure et simple différence n'est pas seulement entre le passé et l'avenir, mais aussi à l'intérieur du passé et de l'avenir, si bien qu'il est différence de différences ou différence de soi, qui *ne dit que ce qu'elle n'est pas*.

Il n'y a donc pas une identité préalable, qui pourrait renfermer ensuite une différence, mais il n'y a pas non plus une certaine puissance créatrice qui produirait des différences qualitativement différentes. Il y a seulement une différence purement négative, ou fuyante, qui circule entre passé, présent, et avenir, prenant tantôt la forme extrinsèque d'une différence entre passé et avenir, tantôt la forme intrinsèque d'une détermination distinguant l'un des dimensionnels du temps simplement comme n'étant pas les autres. Pour parler en restant à un ordre purement conceptuel, le temps est cette différence vide et pauvre qui n'apparaît cependant toujours que sous une certaine figure, que cette figure soit celle de la différence entre le passé et l'avenir, ou que ce soit celle qui constitue les dimensionnels du temps, à savoir le passé comme non-présent et non-avenir, le présent comme non-passé et non-avenir, l'avenir comme non-présent et non-passé, chacun se déterminant par négation des autres. Plutôt que de chercher à rendre compte de ce temps idéal en ayant recours à une autre instance, comme « la puissance créatrice de l'Être »¹⁷⁷, c'est lui qu'il faut admettre comme fait fondamental, en-deçà duquel il ne

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 153.

¹⁷⁷ Il est donc clair que nous nous tenons à distance d'une philosophie de la Différence du genre de celle que développe Deleuze. Le temps idéal comme pure différence vide se rapprocherait plutôt de ce temps paradoxal impliqué dans la conception vulgaire, de sens commun, du temps.

saurait plus y avoir nul fondement. Sinon, le temps serait soumis à une autre instance, ce qui nous éloignerait du temps en le dépouillant de son statut de concept le plus fondamental.

3.3. Une théorie de la temporalisation

Ce que nous avons nommé l'« autre temporalité », serait bien cette vérité que semble impliquer le concept du temps. Mais ce temps idéal, comme différence auto-suppressive, notion qui a été dégagée de l'analyse du concept de présent, pose en vérité un problème, grave, c'est qu'il est impossible de lui trouver un correspondant dans l'expérience. C'est pourquoi le concept de présent fournissait un contre-argument qui pourrait être mobilisé pour démontrer l'inexistence du temps : un temps qui n'a rien de substantiel n'*existe* pas, et n'est en réalité qu'une illusion venant de la finitude de l'humain.

Pour prendre un exemple représentatif, Aristote a usé d'un tel argument pour l'inexistence du temps au début de sa célèbre réflexion sur le temps, en *Physique IV* : « Que donc le temps n'est absolument pas, ou est à peine et confusément, on pourrait le présumer à partir de ce qui suit. En effet, quelque chose de lui est passé et n'est plus, alors que quelque chose de lui est à venir et n'est pas encore »¹⁷⁸. Néanmoins, dans un tel contre-argument, l'on ne conclut pas simplement que le temps n'existe pas. En réalité, pour Aristote, l'enjeu se déplace seulement sous la forme de l'aporie de l'instant-présent, qui vient après la discussion de l'inexistence du temps. En effet, l'aporie portant sur l'indéterminabilité de l'instant-présent¹⁷⁹ qui apparaît à la fois comme différant toujours

Nous développerons plus clairement ce paradoxe du temps idéal, que notre étude de l'*Essai* a déjà effleuré.

¹⁷⁸ Aristote, *Physique*, IV, 217 b 32-34 ; *tr. cit.*, p. 246. C'est le premier des exotériques (λόγοι ἐξωτερικοί), c'est-à-dire des « discussions extérieures à l'école aristotélicienne » (*ibid.*, *tr. cit.*, p. 246, n. 1). D'après l'interprétation de Simplicius, ces exotériques concernant les « difficultés » auxquelles toute la recherche sur ce qu'est le temps se heurte peuvent être considérées comme des arguments « communs à tous, et conduits à partir d'opinion admises, mais ni démonstratifs ni objets d'enseignement scolaire » (*ibid.*). C'est que, même si Aristote les avait présentées sous une forme technique et logique, ces idées élémentaires seraient de sens commun. De fait, s'agissant de la question de savoir si le temps existe, l'argument exotérique cité nous semble faire état d'une difficulté générale, si universelle qu'elle a pu traverser l'histoire de la philosophie, d'Aristote à Heidegger.

¹⁷⁹ Le mot grec *νῦν* signifie normalement « instant », mais dans ce contexte, il fonctionne plutôt pour désigner « maintenant ». Vu que le *νῦν* aristotélicien n'est pas l'unité constitutive du temps, qu'il n'est donc pas temporel (Aristote parle du *νῦν* passé et du *νῦν* à venir comme si le *νῦν* lui-même ne renvoyait à aucune dimension temporelle), il conviendrait de distinguer le présent et le

de lui-même et comme ne pouvant être qu'identique à lui-même, cette aporie reposera, sous une autre forme, la question de l'existence du temps. Cette aporie n'est rien d'autre que ce que nous entendons par « temps idéal », et, à dire vrai, elle est telle que, si l'on la médite, elle va jusqu'au point de nous révéler que l'on n'a accès au temps qu'en quittant le cadre ontologique supposé préétabli. Par conséquent, le contre-argument nous conduit au bout du compte à la reconnaissance du propre du temps, propre qui déborde tout cadre ontologique, et non à une réduction du temps à une illusion, comme inexistant. Il ne sera donc pas inutile de faire un détour par cette aporie de l'instant-présent aristotélicien. Par là nous pourrions préciser non seulement ce qu'est le temps idéal mais aussi ce qu'est le temps tout court.

Comme nous l'avons dit, l'aporie en question consiste à montrer que l'instant-présent n'est ni différent de lui-même, ni identique avec lui-même : « Il n'est pas facile de voir s'il demeure toujours un et identique ou s'il est sans cesse autre »¹⁸⁰. Or l'essentiel de cette aporie nous semble résider dans sa première hypothèse portant sur l'impossibilité pour un instant-présent d'être différent de lui-même. En effet, si, contre cette hypothèse, cette auto-différence de l'instant-présent n'était pas vraiment *impensable*, alors l'autre hypothèse, la seconde de l'aporie qui porte sur l'impossibilité de l'identité de l'instant-présent avec lui-même peut être tout simplement ignorée. En un mot, si l'instant-présent pouvait être différent de lui-même, on n'aurait pas à prendre en considération l'autre impossibilité qu'il ne pourrait pas être identique à lui-même, et l'aporie du temps se résoudrait. Il est par conséquent important de voir sous quelles conditions la première

maintenant, en traduisant $\nu\tilde{\nu}$ par « maintenant », comme Derrida le recommande (J. Derrida, « Ousia et grammé », dans *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, p. 43). Cependant, nous pensons qu'une telle compréhension du maintenant est plutôt confuse, parce qu'un maintenant qui se détacherait des dimensions temporelles n'est rien d'autre qu'un instant. Par conséquent, maintenant s'analysera en conjonction de l'instant et du présent. C'est pourquoi nous avons choisi « instant-présent » pour correspondant du mot grec $\nu\tilde{\nu}$. En fait, l'enjeu ultime est bien ce trait d'union, ce lien invisible du $\nu\tilde{\nu}$, lien que nous essayons d'exprimer par « instant-présent », parce que, à nos yeux, la raison pour laquelle Aristote ne mentionne pas la dimension du présent dans l'argument pour l'inexistence du temps est que le présent n'est rien d'autre que le passage du futur au passé, et qu'en tant que tel il est insaisissable en lui-même. L'aporie de l'instant-présent dont nous allons parler montre précisément ce point. Par conséquent, l'intemporalité du $\nu\tilde{\nu}$ ne signifie pas qu'il est hors du temps, mais au contraire qu'il est la vérité du temps, le temps étant différence d'avec soi, pure, vide et formelle. Autrement dit, le fait que tout en se rapportant au présent, le $\nu\tilde{\nu}$ ne s'y réduise pas, si bien que l'on sent le besoin de le traduire par « maintenant », cela montre que le présent est toujours différent de lui-même. Or s'il est ainsi différent de lui-même, il serait l'instant du passé ou l'instant du futur. Ainsi, la différence d'avec soi du présent est bien différence qui constitue, relie et sépare les trois dimensionnels du temps.

¹⁸⁰ Aristote, *Physique*, IV, 218 a 9-10; tr. cit., p. 247.

hypothèse de l'aporie, à savoir l'impossibilité pour l'instant-présent d'être différent de lui-même est démontrée.

D'après l'argument d'Aristote sur cette première hypothèse, la raison pour laquelle l'instant-présent n'est pas différent de lui-même est que, si c'était le cas, il serait impossible de saisir le moment précis de la transition d'un instant à un autre. Comme aucune partie du temps ne coexiste avec une autre (le temps n'étant pas de l'ordre de la coexistence mais de la succession), un instant doit donc forcément disparaître avant que puisse en apparaître un autre. Or, dit Aristote, « ce n'est assurément pas en lui-même qu'il est susceptible d'avoir disparu, du fait qu'alors il était »¹⁸¹ ; il ne peut pas disparaître dans l'instant qu'il constitue lui-même. Il ne le peut pas davantage dans l'instant consécutif, puisque deux instants ne peuvent être contigus. Entre un instant et un autre, il y a toujours une infinité d'instants intermédiaires, si bien que, si un instant ne disparaissait que dans l'instant consécutif, il devrait tout d'abord exister en même temps dans les instants infinis intermédiaires. Ainsi, la supposition que l'instant est toujours différent de lui-même conduit à une contradiction : si l'instant est jamais autre, il ne pourrait cependant l'être ni en lui-même ni dans un autre, donc ne le pourrait pas.

Or, cet argument est en fait analysable en une proposition et une démonstration : tout d'abord, il y a la proposition que l'instant-présent est différent de lui-même. Ensuite, la démonstration qu'une telle proposition aboutit inévitablement à une aporie. Une telle analyse implique que cette proposition n'est pas *en elle-même* contradictoire ou aporétique, puisqu'il y faut ajouter un certain raisonnement pour la rendre aporétique. S'agissant de cette proposition, il faut remarquer le point suivant : que l'instant soit différent de lui-même, cela signifie qu'il est à la fois lui-même et différent de lui-même. C'est pourquoi il doit disparaître en lui-même en même temps qu'il demeure en lui-même. Certes, il apparaît contradictoire que l'instant disparaisse dans l'instant qu'il constitue. Mais c'est pourtant bien ce que le présupposé de la différence d'avec soi de l'instant exige et il est plutôt important de comprendre précisément comment cela *en vient à nous apparaître contradictoire*.

Pour le comprendre, il convient de remarquer l'obscurité de cette supposition même que l'instant puisse disparaître ou demeurer, *dans l'instant qu'il est* (en lui-même, ἐν αὐτῷ). Comment un instant peut-il être contenu dans un instant, fût-ce lui-même ? Cela ne veut-il pas dire que le temps est contenu dans le temps, que le temps est donc compris

¹⁸¹ *Ibid.*, 218 a 16-17; *tr. cit.*, p. 247.

dans un rapport intratemporel (un rapport de simultanéité)¹⁸² ? Un instant-présent serait alors compris comme ce qui *existe dans* lui-même, ce qui *existe en étant simultané* avec lui-même, et c'est bien cette existence de l'instant-présent qui empêche qu'il disparaisse. L'instant est pensé ici en fonction de son existence, et cette existence est à son tour déterminée par un rapport temporel, celui de simultanéité, si bien qu'il y a ici circularité médiatisée par l'existence. L'existence de l'instant est implicitement et préalablement définie comme simultanéité avec soi. En d'autres termes, l'instant est soumis à la loi d'identité ontologique, et cette identité est comprise comme simultanéité avec soi. La compréhension de l'instant est déjà dominée par une pensée ontologique, et celle-ci ne peut pas ne pas introduire pour son compte une certaine pensée qui implicitement présuppose un rapport temporel. On peut y ajouter à cela que ce rapport temporel de simultanéité est à son tour pensé en fonction de l'espace, comme la préposition « dans », *en*, le suggère. Quoi qu'il en soit, la tâche de penser l'instant est doublement référée à une pensée ontologique et à une pensée implicite de la simultanéité. En un mot, *c'est seulement en traitant l'instant-présent comme un étant qui existe dans un instant-présent, un étant instantané dont l'existence posséderait toutefois une consistance suprême contre le néant dans son instant qu'Aristote peut démontrer que l'autodifférence de l'instant-présent est contradictoire.*

Ainsi, la particularité de l'instant-présent ne réside-t-elle pas du contraire précisément dans le fait de ne pas avoir une existence stable, de ne pas être tenu de demeurer dans la contradiction archaïque entre l'Être et le Néant ? Si l'on se voulait rester fidèle à la nature, certes étonnante, de l'instant-présent, loin de chercher à concevoir l'existence d'un instant-présent qui serait inébranlable tant qu'il existerait, même si c'était justement pendant un instant (nous ne pouvons pas ne pas souligner de nouveau l'étrangeté de cette

¹⁸² Dans une perspective un peu différente, Jankélévitch a d'une manière simple mais profonde, parlé de l'impossibilité d'appliquer ce rapport de l'être-dans au temps. « C'est le rapport spatial irréciproque d'enveloppement ou d'emboîtement exprimé par la préposition *Dans*, et c'est l'« être-dans » (*in esse*, ἐν εἶναι) en général qui sont ici inapplicables » (V. Jankélévitch, *L'Irréversible et la nostalgie*, Paris, Flammarion, 1974, p. 30). La raison pour laquelle il caractérise ce rapport spatial comme irréciproque, est qu'un rapport enveloppant-enveloppé qui serait réciproque serait bien un rapport contradictoire et paradoxal. Un tel rapport réciproque détruirait la spatialité elle-même, comme il le montre en prenant une illustration tirée de Plotin. Selon ce dernier, « le corps est dans l'âme comme l'âme est dans le corps », si bien qu'« ils sont incompréhensiblement l'un dans l'autre (et l'autre dans l'un), et leur mutuelle implication brouille la localisation de l'en-dedans et de l'en-dehors » (*ibid.*). Si l'on veut dire que tout est *dans* le temps, et donc forcément lui-même aussi comme dans notre cas, cette préposition « dans » perd dès lors son sens usuel, puisque le temps n'est pas « un espace plus grand que tout espace » (*ibid.*).

idée qu'un instant existe pendant l'instant qu'il est), ne faudrait-il pas dire que l'instant-présent est essentiellement différent de lui-même au point qu'il est impossible de lui attribuer une existence stable ? Un instant-présent est toujours en train de passer, de devenir autre sans être vraiment.

Il faut donc, si l'instant est véritablement différence d'avec soi, qu'il ne soit pas déterminé est soumis à une loi d'identité ontologique. Par conséquent, pourvu que l'on ne se hâte pas de le nouer à l'ordre de l'existence, tout en ayant implicitement recours à une certaine préconception quant à ce qu'est un rapport temporel, conception qui reconduit secrètement à l'espace, comme Bergson le veut, pourvu donc que l'on sache se préserver de cette tendance, alors tenter de penser l'instant comme pure différence d'avec soi n'est pas impossible, n'est pas contradictoire, au niveau du concept. L'instant n'est ni en lui ni en un autre, parce qu'il n'est que différence d'avec soi ; il n'a pas une intériorité d'ipséité susceptible de contenir quelque chose, fût-ce lui-même. La première partie de l'aporie, qui déclarait l'impossibilité d'être différent de soi pour l'instant, repose sur une confusion catégorielle qui cherche un rapport *identifiable* au sein même de *pure différence*, si bien que l'aporie consiste en fait en l'essai de subsumer la différence auto-suppressive de l'instant sous une précompréhension de l'Être à partir d'une simultanéité temporelle.

La seconde hypothèse de l'aporie nous confirmera que l'instant se dérobe à cette logique de l'identification ontologique. En effet, elle affirme que l'instant ne peut rester identique. Aristote écrit :

Il n'est pas possible que le même [instant-présent] demeure toujours. [...] Si être simultané selon le temps, c'est-à-dire n'être ni antérieur ni postérieur, c'est être dans le même et unique « instant-présent », et si les événements antérieurs et les événements postérieurs sont dans cet « instant-présent »-là, alors les événements d'il y a dix mille ans seraient simultanés aux événements d'aujourd'hui, et rien ne serait antérieur ou postérieur à autre chose¹⁸³.

Une identité d'un instant-présent, qui le ferait *demeurer en lui-même* détruirait la différence temporelle, toute possibilité de distinguer l'avant et l'après, faute de pouvoir se différencier chronologiquement. Autrement dit, le temporel ne peut entrer dans le cadre d'une ontologie identitaire.

Nous voyons ce point dans l'hésitation de la phrase qui inaugure la présentation des

¹⁸³ Aristote, *Physique*, IV, 218 a 22-30 ; tr. cit., p. 247-248.

arguments exotériques : « Le temps n'est absolument pas, ou *est à peine et confusément* »¹⁸⁴. Le temps est tellement obscur pour la pensée ontologique qu'il est difficile de même déterminer s'il n'existe pas ou non, puisqu'une telle détermination revient à la subsomption stable du temps par une des catégories ontologiques, celle du néant ou de l'Être. Au contraire, il faudrait dire qu'il existe à peine ou confusément, qu'il n'est ni existant ni inexistant, en déjouant ainsi l'opposition fondamentale de l'ontologie entre l'Être et le Néant.

C'est ainsi que l'aporie de l'instant, telle qu'Aristote la présente, est constitué de deux hypothèses, dont la première renvoie, pour ainsi dire, à une archi-aporie qui est celle de la pure différence auto-suppressive de l'instant, et dont la seconde provient de l'impossibilité principielle de penser cette pure différence pour une pensée de l'identité ontologique. Mais on doit accepter telle qu'elle est la proposition initiale de la première, c'est-à-dire cette archi-aporie qui veut que l'instant-présent soit bel et bien à la fois différent de lui-même et identique à soi, en la distinguant analytiquement de l'argument ontologique qui tente d'en démontrer l'impossibilité, et dès lors la seconde hypothèse se résout par là même. Mais cela veut dire que le problème revient dans sa réponse, et que cette aporie de l'instant-présent constitue l'épreuve même de la pensée. Si l'on accepte volontairement l'archi-aporie du temps, à savoir le temps comme pure différence vide, le temps n'est plus, sans doute, ni aporétique ni impensable. Mais pour notre pensée qui n'est guère libérée de ses préconceptions sur l'être et qui ne peut donc poser le temps comme le concept le plus originaire ne peut ni traiter de l'instant comme la pure différence vide qu'il est *en tant que tel*, ni le subsumer sous sa logique de l'identité. Une telle pensée retombant si aisément dans l'impasse aporétique, manifeste aussi comme nous l'avons indiqué, l'irréductibilité du temps. Cet aveu inconscient montre qu'à une certaine précompréhension du temps détermine l'appréhension de l'être lui-même.

Le temps idéal résiste ainsi à de telles présuppositions ontologiques, qui en font au bout du compte un objet situé dans un espace. Que le temps pensé pour lui-même soit non-ontologique ne signifie pas que le temps soit inexistant, mais plutôt que c'est un concept pour le moins aussi fondamental que celui de l'être. Il convient par conséquent de tenter de le penser à partir de lui-même, sans le subsumer sous le concept d'être. En effet, la pure différence de l'instant n'est pas logiquement impossible, mais c'est seulement qu'elle trouble une pensée ontologique qui recourt à son insu à un rapport

¹⁸⁴ *Ibid.*, 217 b 32 ; *tr. cit.*, p. 246, souligné par nous.

intratemporel. En outre, cette aporie que présente l'argument exotérique d'Aristote nous montre que ce temps idéal est bien la condition nécessaire pour penser ce qu'est le temps, dans la mesure où on peut considérer la théorie aristotélicienne du temps comme un essai de s'approprier cette archi-aporie de l'instant.

Rappelons sa fameuse définition du temps comme « le nombre d'un mouvement selon l'antérieur et le postérieur »¹⁸⁵. Sous son apparence d'assurance, cette définition recèle l'ambiguïté redoutable de l'instant-présent. Pour comprendre le sens de cette définition, il faut voir comment le Stagirite la dégage. Il s'agit de trouver la raison ou la condition de la reconnaissance du temps : « Quand nous concevons que les extrémités sont différentes du milieu, et que l'âme affirme que les « instants-présents » sont deux, l'antérieur d'une part le postérieur d'autre part, nous disons alors qu'il y a un temps et que c'est cela le temps »¹⁸⁶. La possibilité de distinguer l'antérieur et le postérieur dans un mouvement, dans un changement est la condition et la raison pour pouvoir dire qu'il y a un temps. Et la définition aristotélicienne n'est rien d'autre que cette distinction temporelle dans un mouvement qui va permettre de le mesurer quant à sa durée en y nombrant les moments selon leur succession d'antérieur et de postérieur. Or l'énoncé qu'il y a un temps signifie précisément qu'un temps *s'est écoulé* (γεγονέναι χρόνος¹⁸⁷), comme il le dit ailleurs. L'usage du parfait en grec montre nettement que chez Aristote, le temps n'est pris qu'en tant qu'il est passé, écoulé. En d'autres termes, c'est bien dans un instant postérieur que le temps est saisi ou devient conscient. Aristote pourrait sortir par là de l'aporie de l'instant-présent qui est à la fois différent de et identique à lui-même. Dans un regard rétrospectif, on ne parle pas d'un instant-présent mais de deux instants qui se déterminent réciproquement l'un par l'autre comme antérieur et postérieur.

Pourtant, une ambiguïté réapparaît, puisque la distinction entre antérieur et postérieur elle-même se fait dans cet instant qui devient postérieur en rendant l'autre antérieur. Cet instant postérieur est alors non seulement instant postérieur mais aussi instant dans lequel la différence entre un antérieur et un postérieur surgit. L'instant postérieur ne peut pas être lui-même seulement en se distinguant d'un instant antérieur et d'une continuité temporelle qui est délimitée par ces deux instants. Cet instant est aussi celui où la différence temporelle entre l'antérieur et le postérieur apparaît. C'est donc bien *en lui* que l'instant antérieur *existe ou subsiste parce que tout simplement il peut seulement*

¹⁸⁵ *Ibid.*, 219 b 2; *tr. cit.*, p. 252.

¹⁸⁶ *Ibid.*, 219 a 26-29; *tr. cit.*, p. 250.

¹⁸⁷ *Ibid.*, 218 b 23 ; *tr. cit.*, p. 249.

alors apparaître comme antérieur.

Cela réinscrit l'ambiguïté redoutable de l'instant-présent sous une autre forme dans cet instant postérieur. Aristote réintroduit lui-même ce paradoxe dans l'instant-présent, par l'analogie qu'il fait avec le point. De même, dit-il, que le point est limite de la ligne, l'instant-présent est limite d'un temps, si bien qu'il est à la fois fin du temps écoulé et commencement du temps qui vient. C'est qu'il est marque à la fois de ce qui est passé, de ce qui est écoulé, et de ce qui n'est pas présent, de ce qui est à venir¹⁸⁸.

Par conséquent, la définition aristotélicienne du temps ne donne qu'une apparence stabilité à la pure différence du temps en la fixant comme les deux extrêmes (d'un instant d'avant et d'un instant d'après) d'une épaisseur de temps. Mais il n'est pas possible de séparer aussi simplement un avant et un après. La relation entre un avant et un après n'est concevable que si cet avant est avant *de cet après*, y réfère, et donc, d'une certaine façon, en faisant entrer cet avant dans cet après.

C'est ainsi que la théorie aristotélicienne du temps nous apparaît comme un essai de s'approprier la pure différence d'avec soi de l'instant-présent ou du temps lui-même. Loin de condamner cette pure différence comme une impensable aporie, le Stagirite essaie de la rendre empiriquement pensable en la rattachant au mouvement, et en lui attribuant une figure stable qui est différence entre deux extrêmes d'une continuité, dans un regard rétrospectif et par l'analogie avec le point mathématique.

Nous dégageons de cette recherche, qui constituerait bien la partie *exotérique* de notre étude de *Matière et mémoire* et qui serait une théorisation positive du temps que nous avons caractérisé comme « chose-limite » de la pensée, une double conclusion : 1) la pure différence n'a pas de correspondant empirique. Elle n'est pas susceptible d'être pensée par une pensée de type ontologique ou ontologisant, qui ne peut s'empêcher de tenter de la subsumer sous la catégorie d'être pour lui attribuer, ou lui refuser l'existence. Cette pure différence réapparaît au sein de la théorie aristotélicienne du temps en tant qu'elle n'y est pas réductible à cette figure stable et empirique qui est le nombre du mouvement selon l'antérieur et le postérieur. 2) Pourtant, aucune pensée du temps n'est possible qui ne s'efforce malgré tout de s'approprier cette différence par une certaine phénoménalisation. Le temps n'est pensable, accessible à la pensée que si l'on tente de lui donner une certaine empiricité, en tentant de la réduire à un phénomène temporel.

¹⁸⁸ Claude Romano indique aussi ce point. Voir *L'Événement et le temps*, Paris, PUF, 1999, rééd. 2012, p. 83-88.

Cela veut dire aussi qu'il est dans une certaine mesure inévitable de tenter de déterminer le temps au moyen de l'intratemporel. La circularité est en un sens nécessaire¹⁸⁹.

Cette double conclusion peut être résumée par cette formule aussi fameuse d'Aristote : « Le temps n'est ni un mouvement ni sans mouvement »¹⁹⁰. Plus généralement dit, le temps n'est ni empirique, phénoménal (le temps est pure différence vide), ni cependant non lié à l'empirique, au phénoménal (cette différence doit être ramenée, rapportée à l'empirique, elle doit être phénoménalisée). Ou encore, le temps n'est pas temporel, mais il n'est pensable que dans du temporel.

Cette double affirmation dirigera toujours toute pensée du temps. Par exemple, comment Hegel a-t-il défini le temps ? « [Le temps] est l'être qui, en *étant*, n'est *pas*, et, en n'étant *pas*, *est* ; le devenir *intuitionné*, c'est-à-dire que les différences, certes, purement et simplement *momentanées*, c'est-à-dire se supprimant immédiatement, sont déterminées comme des différences *extérieures*, c'est-à-dire, en fait, extérieures à *elles-mêmes* »¹⁹¹. De même que nous avons parlé de l'autosuppression de l'autre temporalité, Hegel affirme que le temps, ce sont les différences *se supprimant immédiatement*. Il accepte positivement la pure différence comme l'essence même du temps. Mais, en même temps, il reconduit cette différence à une figure empirique qui est le devenir. De plus, il va en donner une autre détermination fortement kantienne : « Le temps est [...] une *forme pure* de la *sensibilité* ou de l'*intuitionner*, le sensible non sensible »¹⁹². Hegel reprend donc explicitement l'idée kantienne du temps comme forme du sensible extérieur et intérieur.

D'ailleurs, Kant lui-même n'a-t-il pas dit à la fois que manquait essentiellement une représentation empirique du temps et qu'il y avait le besoin de « parer à ce manque par »¹⁹³ une analogie avec la ligne pour penser le temps ?

Même si Bergson critique cette analogie qu'autorise Kant comme une spatialisation dénaturante du temps, cette critique nous semble renvoyer précisément à la nécessité de

¹⁸⁹ Claude Romano a montré cette sorte de circularité dans la théorie de la conscience du temps de Husserl. Voir C. Romano, « Les *Leçons sur le temps* de Husserl dans l'histoire de la métaphysique », dans Jocelyn Benoist (éd.), *La Conscience du temps. Autour des Leçons sur le temps de Husserl*, Paris, J. Vrin, 2008, p. 95-116.

¹⁹⁰ Aristote, *Physique*, IV, 219 a 1-2 ; *tr. cit.*, p. 250.

¹⁹¹ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques II. – Philosophie de la nature*, § 258 ; trad. Bernard Bourgeois, Paris, J. Vrin, 2004, p. 197.

¹⁹² *Ibid.*

¹⁹³ E. Kant, *Critique de la raison pure*, p. A 33 ; trad. A. Renaut, 3^e éd., Paris, Flammarion, 2006 (1^e éd. : 1997), p. 128.

chercher une autre représentation, une autre figuration dans le domaine empirique qui serait à même de nous faire saisir mieux la pure différence vide du temps. C'est que, comme Kant, Bergson est lui-même préoccupé par l'écart entre ce que le temps est en lui-même et une figure ou un phénomène empirique visant à le représenter. Rappelons que Bergson affirme tout à la fois le besoin d'une image ou d'une combinaison d'images pour penser la durée et l'inadéquation essentielle de telles mises en images de la durée¹⁹⁴. Alors que pour Kant et Hegel, le temps est la forme du sensible ou le sensible insensible (*das unsinnliche Sinnliche*), pour Bergson, la durée est l'image inimaginable.

Derrida a présenté une thèse assez proche de notre double proposition, dans son fameux texte « *ousia et grammè* ». Il réfute dans une certaine mesure la thèse heideggérienne selon laquelle toute l'histoire de la métaphysique serait dominée par un présentisme, une hégémonie du présent qui ferait que, définissant ce qu'est l'Être, c'est par la présence qu'elle le définirait, la présence étant définie à son tour, à l'insu (ou à l'impensée), par le présent temporel¹⁹⁵, la thèse donc selon laquelle toute pensée métaphysique subirait la domination d'une pensée implicite ou explicite du temps qui serait celle du temps « vulgaire ». Contre Heidegger, Derrida affirme : « [...] on peut s'attendre a priori et de la manière *la plus formelle* à déchiffrer dans un texte « passé » la « critique » ou plutôt la détermination dénonciatrice d'une limite, la dé-marcation, la *délimitation* qu'on croit pouvoir inaugurer à un moment donné contre lui. Plus simplement : tout texte de la métaphysique porte en lui, par exemple, *et* le concept dit « vulgaire » du temps *et* les ressources qu'on empruntera au système de la métaphysique pour critiquer ce concept »¹⁹⁶. Toute pensée métaphysique a donc un rapport ambivalent avec le concept vulgaire du temps. Elle ne peut se passer de ce concept, mais elle n'y est pas non plus complètement soumise. Le temps vulgaire serait comme un horizon insurmontable, mais tout aussi intenable. A la différence de la prétention heideggérienne

¹⁹⁴ Voir *PM*, p. 183-185.

¹⁹⁵ « L'étant est saisi en son être comme « présence [*Anwesenheit*] », c'est-à-dire qu'il est compris par rapport à un mode temporel déterminé, le « présent [*Gegenwart*] » » (Heidegger, *L'Être et le temps*, trad. Emmanuel Martineau, Edition numérique hors-commerce, 1985, p. 25/40).

¹⁹⁶ J. Derrida, *Marges de la philosophie*, op. cit., p. 70. Et s'agissant de la théorie du temps aristotélicienne qui est emblème même d'une pensée du temps à plusieurs égards, Derrida indique que chez lui le temps est pensée comme non-étant depuis une pensée ontologico-présentiste d'une part et comme non non-étant d'autre part (car, « pour être dans le temps il faut avoir commencé à être et tendre, comme toute puissance, vers l'acte et la forme » (*ibid.*, p. 72)). Comme nous venons d'affirmer, chez Aristote, le temps trouble la pensée ontologique, et c'est pourquoi le temps « est à peine et confusément ».

selon laquelle la pensée traditionnelle d'Aristote à Hegel, voire « jusqu'à Bergson et au-delà »¹⁹⁷ serait prisonnière du concept vulgaire du temps, il faut reconnaître la profonde ambiguïté ou le caractère essentiellement aporétique de ce temps vulgaire, qui rend impossible à la fois de le dépasser mais tout aussi bien de l'assimiler sans reste par une pensée ontologique ou métaphysique.

Ce que Heidegger entend par « temps vulgaire », c'est « la suite des maintenant »¹⁹⁸, à savoir le passage temporel. Or l'aporie aristotélicienne que nous avons examinée portait précisément sur un paradoxe de ce passage temporel. La suite des maintenant implique l'aporie même de l'instant-présent qui, loin d'être digérable par une pensée ontologico-présentiste, lui reste bien plutôt en travers de la gorge, sans pouvoir non plus être vomie. En fait, comme Claude Romano l'a argumenté, il peut sembler que Heidegger lui-même n'arrive pas à expliquer ce passage temporel du temps vulgaire à partir de sa temporalité originaire¹⁹⁹. Par conséquent, Heidegger lui-même serait à inclure dans cette tradition de la pensée métaphysique qui, loin d'être simplement réductible à celle d'une pensée se laissant tranquillement dominer par la dictature du temps vulgaire, comme le voudrait Heidegger, entretient un rapport autrement complexe et ambivalent avec ce temps vulgaire, à cause de l'archi-aporie de ce dernier que nous appelons « pure différence vide » du temps idéal.

Par conséquent, nous pouvons voir dans l'interprétation de Derrida une confirmation indirecte de l'universalité de notre thèse d'un temps idéal comme pure différence vide, d'un temps qui n'est ni empirique ni non empirique et qui est une constante de toute pensée du temps, et une preuve pour élargir cette constante jusqu'à Heidegger lui-même. Pour Heidegger, le temps vulgaire serait inauthenticité authentique. Il n'est ni inauthentique ni non inauthentique.

S'agissant de la nécessité de ce temps idéal telle qu'on peut la formuler dans les termes de Bergson, il en va tout comme dans le cas de l'image en soi, qui désigne pour lui quelque chose de bien réel du fait qu'elle s'impose inéluctablement à la pensée comme condition de son appréhension de la réalité extérieure. La nécessité de poser ce

¹⁹⁷ Heidegger, *L'Être et le temps*, op. cit., p. 18/36.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 422/315.

¹⁹⁹ Voir C. Romano, op. cit., p. 59-63

temps idéal, en tant que toute pensée du temps doit le présupposer bon gré mal gré, sous une forme ou une autre montre bien qu'il est en quelque sorte une partie du réel quoique seul le concept soit susceptible de le saisir. En ce sens, nous pouvons dire que le temps idéal serait *du réel conceptuel*²⁰⁰.

Tous les efforts pour penser ce qu'est le temps présupposent en effet la pure différence. S'agissant du temps, la question revient toujours à celle de savoir à quoi on reconnaît du passé, du présent, du futur, qui sont déjà tautologiquement posés. C'est bien ce que montre aussi le paradoxe célèbre d'Augustin : « Qu'est-ce donc que le temps ? Si personne ne me pose la question, je sais ; si quelqu'un pose la question et que je veuille expliquer, je ne sais plus »²⁰¹. Cet embarras vient de la demande d'une explication, car en effet il n'y a pas de chose qui soit plus fondamentale que le temps, et qui pourrait jouer le rôle de fondement à partir duquel il pourrait être expliqué. Faute de pouvoir donc fournir une telle explication, il nous faut étudier comment ce « temps idéal », comme pure différence vide, se rapporte à notre expérience du temps. Ce n'est rien d'autre que se demander comment ce temps idéal en vient à prendre une forme empirique.

Il y a là, certes, une certaine circularité mais qui est inévitable. C'est expliquer et définir le temps par ce qui relève du temps, c'est-à-dire par un phénomène ou une expérience du temps. Au lieu de condamner une telle circularité, il faut admettre qu'elle est nécessaire pour entamer toute recherche sur le temps. Notre double conclusion selon laquelle le temps n'est ni empirique ni non empirique se convertira en une circularité qui liera temps idéal et empirique temporel. L'enjeu d'une recherche sur le temps est donc de saisir les modalités de cette circularité.

Ici, le terme heideggérien de temporalisation peut être repris, mais en un autre sens que celui que lui donne Heidegger, quoique tout aussi justifié. A notre avis, la démarche heideggérienne dans son emploi d'un terme tel que « temporalisation » pourrait être résumée *grosso modo* par deux propositions.

²⁰⁰ Kant avait parlé de l'« *idéalité transcendante* du temps » (Kant, *op. cit.*, p. A 36 ; *tr. cit.*, p. 130) pour indiquer que le temps lui-même, s'il n'est pas empirique, est néanmoins ce qui rend possible l'empirique ou le phénomène. Or ce que nous appelons « réalisme réflexif » consiste précisément à réinscrire cette idéalité transcendante dans la réalité elle-même. L'*idéal* du temps idéal dont nous parlons ici est donc le signe qui suggère qu'il s'agit de cette idéalité transcendante du temps, qui est inéluctablement à poser pour qu'il puisse y avoir possibilité d'une quelque pensée du temps, idéalité qui loin de faire du temps une condition *seulement subjective*, renvoie au contraire à la réalité absolue du temps lui-même, idéalité qui *constitue* en partie au moins la réalité du temps lui-même.

²⁰¹ Saint Augustin, *Confessions*, XI, 14, 17 ; trad. E. tréhorel et G. Bouissou, dans *La Bibliothèque augustinienne. Œuvres de saint Augustin*, t. XIV, Paris, Desclée de Brouwer, 1962.

Tout d'abord, de même que l'Être n'existe pas, de même le temps n'est pas temporel (intratemporel). C'est bien en ce sens qu'à propos de la temporalisation, Heidegger nie qu'on puisse dire que « la temporalité elle-même se compose, « au fil du temps », de l'avenir, de l'être-été et du présent », et qu'il déclare qu'il faut au contraire affirmer que « la temporalité n'« est » absolument pas un *étant* »²⁰². La temporalité, le vrai temps, le temps existentiel, ne se compose pas « au fil du temps », moyennant le courant d'un temps objectif, comme un certain étant auquel s'appliquerait les dimensionnels du temps, et qui serait par conséquent quelque chose dans le temps, d'intratemporel. Cette proposition met d'emblée le temps au premier rang des catégories, au même rang que l'Être.

De là s'ensuit une seconde proposition : le temps « n'est pas, mais se *temporalise* »²⁰³. Pour l'explicitier nous dirons que le temps est plutôt la genèse, ou l'apparition phénoménale elle-même des relations intratemporelles. C'est que le temps idéal se phénoménalise en empiriques temporels, en intratemporels. Le terme de temporalisation nous permet de penser à la fois l'écart principiel entre le temps idéal et l'intratemporel, et leur lien. Le temps se temporalise, à travers un écart qui nous oblige à dire que le temps n'est pas empirique, qu'il n'est pas intratemporel.

Pourtant, à la différence de Heidegger, qui cherche une temporalité *originale*, *authentique*, qui puisse se temporaliser²⁰⁴, la temporalisation dont nous parlons ici n'est pas genèse ni dérivation à partir d'une origine. Elle désigne plutôt les modes par lesquels est comblé l'écart entre le temps idéal et l'expérience temporelle, à savoir les relations intratemporelles. Il n'y a pas deux temporalités, une *originale* et une *dérivée* (pas plus qu'une authentique et une inauthentique), mais seulement la médiation indéterminée et ouverte entre le temps idéal comme « réel conceptuel » et le temps empirique comme phénomènes temporels divers, et ces deux temps ne précèdent point la temporalisation en tant que celle-ci serait alors la médiation des deux, mais supposent au contraire cette temporalisation.

Ce dernier point est très important. En effet, bien que le temps idéal soit le présupposé nécessaire qui vienne en premier pour la pensée du temps, il ne désigne en quelque sorte

²⁰² Heidegger, *op. cit.*, p. 328/253.

²⁰³ *Ibid.*

²⁰⁴ « Si le « temps » accessible à l'entendement du *Dasein* est démontré comme *non* originale, et comme provenant au contraire de la temporalité authentique, rien n'est plus légitime, suivant la formule *a potiori fit denominatio*, que de nommer la *temporalité* actuellement libérée *temps originale* » (*ibid.*, p. 329/253).

qu'une partie du temps, la partie que le pur concept du temps, c'est-à-dire la pure différence vide du temps idéal, détermine. Le présupposé ne saurait être le tout, et celui-là suppose au contraire celui-ci. Le tout du temps doit bien être l'ensemble constitué de cette partie que notre concept dessine et de cette autre partie que notre expérience nous donne. Or, en tant qu'il n'y a pas de liaison naturelle ni évidente entre ces deux parties, concept du temps et expérience du temps, mais qu'il y a plutôt désaccord principiel entre elles, le temps comme ensemble de deux parties telles, qui jamais ne se nouent l'une à l'autre que moyennant aussi une rupture, tiendrait dans la médiation *créatrice* des deux. Créatrice, parce que nulle temporalité qui serait plus originaire ne la garantit. C'est finalement cette médiation créatrice que nous entendons par « temporalisation ». Il ne s'agit pas d'une temporalité se produisant spontanément d'elle-même, mais de l'appropriation du temps idéal par l'expérience du temps, appropriation qui est créatrice. En d'autres termes, cette temporalisation renvoie aux marques empiriques qui dans et par l'expérience du temps peuvent incarner le plus possible la pure différence vide du temps idéal tout en maintenant l'écart entre l'empirique et le conceptuel²⁰⁵. Avec ces marques, le temps idéal trouve une forme empirique : le temps idéal se temporalise par là, et aussi nous apparaît dans l'expérience. Il nous faut donc repérer quelles sont les caractéristiques empiriques des choses passées, présentes, futures, à savoir les caractéristiques intratemporelles qui incarnent ou représentent le plus possible la pure différence.

C'est pourquoi une certaine circularité est inévitable s'agissant de toute recherche portant sur temps. En outre, circularité ne signifie pas réduction. Même si le temps empirique incarne, présente, ou représente le temps idéal, et même si, en conséquence, nous devons rechercher à quels marques dans l'expérience temporelle nous pouvons reconnaître la pure différence, ce temps idéal ne se réduit pas complètement au temps empirique. La circularité est inévitable, mais elle a également une limite claire, et c'est

²⁰⁵ Ici, nous pouvons invoquer cette réflexion profonde d'un phénoménologue concernant l'ambivalence même de l'apparaître : « S'il est vrai que l'être de l'étant consiste à apparaître, cet apparaître même exige que l'étant ne se confonde pas avec son apparition, qu'il demeure comme en retrait ou en défaut vis-à-vis d'elle, justement afin de pouvoir apparaître. Autant dire que cela qui apparaît s'absente toujours de ses propres apparitions puisqu'il en est le sujet et demeure donc voilé en elles. Cette distance de l'apparaissant, qui n'est autre que sa transcendance même, est aussi irréductible qu'elle est inéluctable : [...] [l'étant] ne se donne que comme sa profondeur ou sa transcendance propres » (R. Barbaras, *La vie lacunaire*, *op. cit.*, p. 139-140). Pourtant, précisons l'écart entre le bergsonisme et la phénoménologie. Quant à la temporalisation, qui est l'apparaître du temps, nous ne parlerons pas tant d'une transcendance que d'une immanence. Le temps n'est pas chose transcendante, mais il renvoie à un acte qui médiatise le temps idéal et l'expérience du temps. Nous y reviendrons plus loin.

pourquoi la thèse heideggérienne selon laquelle le temps n'est pas temporel reste vraie sans qu'il faille admettre sa distinction entre temps originaire et temps dérivé. La phénoménalisation empirique du temps idéal doit nécessairement refléter l'écart entre le temps idéal et l'expérience intratemporelle, et le processus de cette temporalisation implique que la phénoménalisation du temps recèle essentiellement des indices révélant que le temps ainsi apparu n'est pas le tout du temps. C'est ainsi que la temporalisation n'est pas une simple simulation empirique, phénoménale de la pure différence. La temporalisation exige que la phénoménalisation empirique du temps comporte sa propre limite qui manifeste que le temps ne s'épuise pas dans cette phénoménalisation, dans sa représentation empirique.

Qu'une phénoménalisation empirique du temps idéal soit à la fois inévitable et cependant impossible à complètement ou parfaitement réaliser, cela n'est pas dû seulement à des limites qui affecteraient notre connaissance, mais à la nature de ce temps *lui-même*. La phénoménalisation empirique du temps est en effet expérience du temps en elle-même. Par conséquent, il s'agit là d'une figure implicite du temps, immanente aux expériences temporelles ou aux phénomènes intratemporels l'impliquant. Ainsi, il serait inexact de dire simplement que le temps idéal apparaîtrait dans les phénomènes intratemporels sans jamais s'y réduire, puisque cette relation d'*apparaître*, au sens usuel, ne nous permet pas de rendre compte d'un écart entre le temps idéal et l'expérience du temps. Entre la pure différence vide, toujours évanescence, et les phénomènes intratemporels tels que l'écoulement du temps, le laps de temps, la succession, l'ordre temporel, etc. (mais en y comprenant aussi, au-delà, les phénomènes subjectifs comme l'attente, la nostalgie, l'intensité du présent vécu...²⁰⁶), il n'existe pas de médiation

²⁰⁶ Davide Lapoujade a présenté une critique sur certaines tentatives qui veulent considérer certains affects empiriques tels que le regret ou l'attente comme des « affects « transcendants » ou « existentiels », susceptibles de constituer le temps en nous » (D. Lapoujade, *Puissances du temps. Versions de Bergson*, Paris, Minuit, 2010, p. 12), à savoir comme des affects qui phénoménalise, temporalise le temps. « Mais comment ne pas voir que [...] ceux-là [ceux qui éprouveraient ces affects transcendants] s'enferment dans une sorte de hors temps ? Dans un cas comme dans l'autre, le temps ne passe pas, ou bien au-dehors, abstraitement, comme si cela ne les concernait plus, tandis qu'ils vivent enfermés dans le regret ou l'attente. Le cours du temps est soumis à un ordre impérieux qui les prive de tout présent » (*ibid.*, p. 13-14). Cependant, vivre enfermé dans le regret ou l'attente, vouloir vivre dans le passé ou dans le futur ne sont-ce pas autant d'expériences *temporelles* ? Le regret ou l'attente ne sont pas privés « de tout présent », puisqu'ils n'ont de sens que dans une distance d'avec le présent. Ce sont justement des distanciations d'avec le présent. Il faut refuser tous les essais qui identifient le temps à un phénomène ou à une expérience (même si c'était celle du pur cours du temps, puisque ce serait seulement une forme *empirique* où apparaîtrait la pure différence du temps idéal) et reconnaître

naturelle et intuitive correspondant à ce que le terme d'apparition met en œuvre. C'est pourquoi nous avons parlé de médiation *créatrice*. Au lieu de parler d'apparition du temps *dans* l'expérience, il faut donc parler d'une constitution de cette apparition du temps *par* l'expérience ; le temps est en quelque sorte constitué par l'expérience comme ce qui apparaît dans les phénomènes intratemporels. « Constitution » ici ne signifie bien sûr pas construction arbitraire ou subjective. Le temps n'est pas un objet donné dans une expérience, mais il renvoie bien à la couche la plus fondamentale de l'expérience, au point qu'on peut affirmer de lui qu'il est comme « l'étoffe »²⁰⁷ de l'expérience. Si l'expérience constitue le temps empirique, cette constitution accompagne donc aussi bien la formation de l'expérience elle-même.

En effet, et c'est bien là l'une des percées bergsoniennes majeures, l'expérience n'est pas définie par la passivité ou la réceptivité, mais présuppose bien plutôt une activité primaire, une activité qui ne relève pas de la conscience, mais dont l'être de la conscience dépend au contraire. Ce n'est pas l'expérience donnée mais ce qui la tisse qui doit être pris pour point de départ, et l'activité en question est ce qui tisse l'expérience en liant les données empiriques, les éléments empiriques dispersés. Le temps apparaîtrait dans l'expérience comme son tissage même. Etant la configuration d'ensemble qui unifie ou tisse les phénomènes intratemporels, la phénoménalisation empirique du temps est implicitement contenue dans la formation de l'expérience.

Quant à cette activité primaire ou primitive, qui rappelle assez la synthèse kantienne, il convient d'indiquer au passage sa différence d'avec ce que présente le kantisme. Frédéric Worms l'avait déjà fait clairement remarquer dans son étude sur l'*Essai* :

[C'est] cet acte minimal et impersonnel, quoique conscient et empirique (psychologique à vrai dire, et aucunement « transcendantal »), qui fait de « la succession » ou de « l'addition » temporelle nécessairement autre chose qu'un fait extérieur, même si c'est pourtant *un fait*, et même le fait primitif de toute sa philosophie²⁰⁸ !

L'activité en question n'est pas une activité « transcendantale », qui encadrerait

au contraire la diversité des expériences temporelles, diversité si grande qu'il est impossible de concevoir une expérience, une vie en dehors du temps. Même une expérience de suspension du temps est encore une expérience temporelle, et une temporalisation. On ne peut la qualifier que comme pathologique, partielle, ou négative.

²⁰⁷ Certes, nous choisissons ce mot « étoffe » en retenant sa résonnance bergsonienne : « Quant à la vie psychologique, [...] le temps en est l'étoffe même » (*EC*, p. 4).

²⁰⁸ F. Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, op. cit., p. 64.

l'expérience comme sa condition de possibilité sans y apparaître, mais bien un fait empirique tout en étant néanmoins le plus primitif puisque tissant l'expérience elle-même, si bien que cette activité « primo-empirique » n'est pas donnée comme un fait extérieur, selon une modalité qui serait tout à fait celle de l'objet empirique²⁰⁹. Une conséquence de cette facticité primitive de l'activité en question est la pluralisation factuelle que présente cet acte. Il y a plusieurs manières pour les êtres d'éprouver le monde et eux-mêmes, de constituer différemment leur expérience, et il y a donc plusieurs actes ou plusieurs modalités de cet acte qui tisse l'expérience. Il s'ensuit qu'il y aura également plusieurs phénoménalisations, plusieurs apparaître du temps, qui correspondront à chacun de ces divers tissages de l'expérience²¹⁰. Cette pluralité des modalités phénoménales du temps empirique renvoie bien à l'écart irréductible qu'il y a entre le temps idéal et le temps empirique. Cette pluralité n'est qu'une expression empirique de la pure différence vide qu'est le temps idéal.

Mais cet écart ne se limite pas à produire cette pluralité factuelle. Il se reflète encore dans chaque phénoménalisation empirique du temps elle-même, à savoir dans chaque tissage concret de l'expérience. Chaque tissage comporte en lui, d'une manière ou d'une autre, une certaine brèche le rendant incomplet, ouverture qui lui garde une possibilité pour une autre expérience, un autre temps. C'est pourquoi, malgré la non-pertinence du terme, nous pouvons encore parler de « l'apparition » du temps, si nous désignons par là cette constitution empirique du temps dont la formation de l'expérience s'accompagne. Si la constitution du temps se dévoile comme apparition nous reconduisant à un apparaissant qui ne s'épuise pas dans son apparaître, c'est parce que le temps constitué désigne cette fuite essentielle du temps idéal qui rend possible le (re)commencement de

²⁰⁹ Arnaud François insiste aussi sur ce point : « La durée, en tant qu'*acte de synthèse*, ne saurait s'exercer sur des moments qui, en plus de lui être propres, seraient pourtant déjà donnés, comme extérieurs à elle [...] C'est même la raison du refus, par Bergson, de tout *ego transcendantal qui serait extérieur au temps, et qui aurait pour fonction de faire le temps* » (A. François, *op. cit.*, p. 243, souligné par nous).

²¹⁰ Dans son cours au Collège de France sur l'idée de temps de l'année scolaire 1901-1902, Bergson dégage l'idée de la pluralité des durées du fait que la durée est l'étoffe même de l'expérience, ou du phénomène : « Il n'y a pas de distinction possible entre la durée des phénomènes et leur nature ; la première fait partie de la seconde ; elle est une qualité des choses. De là résulte cette importante conséquence qu'il n'y a pas une forme seulement de la durée comme il n'y a qu'une forme de l'espace, mais bien autant d'espèces de durées qu'il y a d'espèces d'être qui durent » (*M*, p. 516. Il faut préciser que ce passage n'est pas de la plume de Bergson lui-même, mais seulement un résumé de son cours). Mais dans cette diversité des phénoménalisations du temps, nous envisageons même la possibilité des phénoménalisations qui ne se caractériseraient plus par la durée, par l'acte de prolonger le passé dans le présent.

l'expérience.

Il est temps de fermer cette présentation exotérique de la théorie de la temporalisation²¹¹. Nous avons commencé par mettre en évidence l'écart entre temps idéal et expérience du temps. Cet écart appelait paradoxalement une médiation entre ceux-ci, médiation qui est la temporalisation, et qui est nécessaire en tant qu'ils sont tous deux « à égalité » les deux faces du temps. La temporalisation est ce procès dans et par lequel le temps idéal est représenté, phénoménalisé par et comme expérience du temps, procès qui se révèle en son fond être le tissage même de l'expérience, mais qui garde également ouverte une sortie hors de lui-même vers un autre temps, un autre monde. Si le temps n'est en fin de compte pas autre que sa temporalisation, celle-ci n'est pas seulement le tissage de l'expérience. Elle implique aussi la possibilité d'un dénouement de cette expérience-ci, pour une autre expérience, un autre tissage.

3.4. Présent vécu et temporalisation

Nous avons vu que c'est dans la différence entre le présent idéal et le présent vécu que s'ouvrait l'espace pour cette interprétation, cette théorie du temps. Il est donc temps, c'est le cas de le dire, d'examiner comment Bergson met en œuvre cette temporalisation dans ses déterminations de présent et de passé. Comme nous l'avons indiqué, Bergson commence par la « conversion » positive qui convertit l'insaisissabilité du présent idéal en la durée propre du présent lui-même : « [...] Ce que j'appelle « mon présent » empiète tout à la fois sur mon passé et sur mon avenir »²¹². Cette conversion rend ce présent dépendant de déterminations du passé et de l'avenir qu'il englobe. Tout se passe comme si ce présent se déterminait alors comme une dimension dépendante ou même dérivée de ces deux autres dimensions du temps, censées être elles-mêmes plus « substantielles ». Tout dépend donc de cette substantialité du passé et de l'avenir, si doit être évité ce vide

²¹¹ Ajoutons une précision quant au statut de la présente théorie de la temporalisation. Cette théorie ne se borne pas à présenter la théorie proprement bergsonienne du temps, qui est celle de la durée, mais est esquissée afin de fournir un cadre interprétatif général pour une pensée du temps. Dans cette mesure, si elle dépasse le bergsonisme, nous pensons qu'elle ne trahit cependant pas l'esprit philosophique de Bergson lui-même, mais qu'elle le prolonge plutôt, même si c'est dans une direction inattendue pour Bergson. C'est pourquoi au cours de l'élaboration de cette théorie, nous avons fait référence à des textes et commentaires bergsoniens.

²¹² *MM*, p. 152.

qu'est la différence purement conceptuelle de l'instant idéal, différence seulement formelle qui pourrait conduire faussement à en conclure à l'inexistence du temps lui-même. Substantialiser le passé et l'avenir, c'est leur accorder une figurabilité, une représentabilité. C'est les rendre empiriques. Il s'agit donc d'une certaine phénoménalisation, qui puisse rattacher le passé et l'avenir, comme pures différences réciproques, sans contenu, à des caractères empiriques. Nous avons indiqué à la fois l'inévitabilité et les limites essentielles inhérente à une telle phénoménalisation du temps. Bergson opère cette sorte de phénoménalisation dans un geste prompt : « Il faut donc que *l'état psychologique* que j'appelle « mon présent » soit tout à la fois *une perception du passé immédiat et une détermination de l'avenir immédiat* »²¹³. Il réduit en un premier temps le présent comme dimension temporelle à un état psychologique. Cet état psychologique présent se substitue subrepticement au présent même, au présent idéal comme dimension temporelle. Le présent trouve ainsi un ancrage empirique dans le psychisme. Faut-il y lire le geste de vouloir trouver le fondement du temps dans l'âme, geste qui a toujours caractérisé la pensée du temps depuis Augustin jusqu'à Husserl ? Le temps bergsonien serait-il ainsi réduit aux activités de l'âme ou de l'esprit ? Pour savoir s'il faut réfuter cette conclusion, qui semble certes convaincante mais sans doute encore plus hâtive, nous devons suivre l'argumentation de Bergson jusqu'au bout²¹⁴.

Au lieu d'identifier sans plus le présent à l'état psychologique présent, contentons-nous de dire simplement que le présent, ou mon présent, est reconnaissable à ces caractéristiques propres à l'état psychologique dont on dit qu'il est présent. Bergson ne détermine ici en effet pas ce qu'est le présent, mais cherche seulement les traits empiriques qui nous permettent de reconnaître ce qu'est un présent, dont le sens général a été au préalable donné. A cet égard, on peut remarquer que Bergson ne parle pas du présent en général mais de « mon présent », pour délimiter expressément l'horizon de son propos. Il n'en reste pas moins vrai qu'il étendra tout de suite cette réflexion sur mon présent au présent en général. Ainsi, conservant explicitement la circularité de sa

²¹³ *Ibid.*, p. 153, souligné par nous.

²¹⁴ Même quand il est convenu que chez Bergson la durée est essentiellement consciente, qu'elle a un rapport fondamental avec la conscience, cela n'implique pas qu'elle soit temps de la conscience, ou qu'elle dépend ontologiquement de la conscience. Au contraire, c'est la conscience qui est la durée, qui doit être donc expliquée à partir de la durée. « La conscience ne « dure » pas, comme si la durée était un prédicat ou un attribut de la conscience : la conscience est durée » (A. François, *op. cit.*, p. 243). Selon une compréhension pour ainsi dire orthodoxe du bergsonisme, Bergson est loin d'être le philosophe présentiste d'un temps de la conscience, comme Augustin ou Husserl.

définition (le présent est l'état psychologique présent), Bergson pose d'emblée certaines limites à son essai de déterminer ce qu'est le présent. Cela le prémunira paradoxalement du risque de chosifier le temps, de définir le temps en des termes qui en ferait un intratemporel.

La seconde phase du geste bergsonien porte donc sur la substantialisation du passé et de l'avenir, opération qui, comme nous venons de le dire, est néanmoins limitée dès le départ, à cause de l'incomplétude consécutive à la circularité susdite. Le passé est ici réduit à la perception du passé immédiat, et l'avenir à la détermination de l'avenir immédiat. Le passé devient un objet de la perception, et l'avenir un objet de la détermination. Pourquoi le passé et l'avenir correspondent-ils respectivement à la perception et à la détermination ? En d'autres termes, comment le passé et l'avenir se temporalisent-ils nous montrant ainsi leur face empirique ?

Comme le passé est la dimension des choses *passées*, terminées, et donc *irréversiblement* déterminées²¹⁵, il ne sera accessible qu'au travers de choses qui ne peuvent être objets que pour un certain regard, à savoir pour un pur regard de spectateur, qui n'a aucun moyen d'intervenir et qui maintient seulement la présence silencieuse de l'objet, dans une distance irrévocable. Le passé, comme pure différence vide qui se définit seulement comme ce qui n'est ni présent ni avenir, trouve ainsi la possibilité de sa phénoménalisation, de sa figuration empirique, dans le rapport ou la manière dont nous le traitons. Notre regard sur lui, c'est en effet notre manière de vivre le passé ; nous faisons l'épreuve du passé dans la détermination irrévocable de la chose sur laquelle nous ne sommes plus capables d'agir mais que nous pouvons seulement la regarder. C'est dans l'épreuve de cette passivité maximale de notre part, imposée par la détermination d'irréversibilité que nous fait subir le passé, que le passé comme pure différence vide trouve son lieu empirique. Ainsi, nous nous sommes déplacés à notre insu du passé en lui-même à notre attitude subjective envers le passé.

Quant à l'avenir, comme il est évident que l'avenir est la dimension des choses qui n'existent pas *encore*, il apparaît au contraire dans l'indétermination encore plus ou moins grande de la chose envisagée. Mais cette indétermination n'est pas n'importe

²¹⁵ Il faut ne pas perdre de vue que le passé lui-même, ou le passé idéal, comme pure différence vide n'est pas passé, n'est pas irréversiblement déterminé. Être irréversiblement déterminé est seulement une caractéristique des choses passées, des choses censées être dans le passé. Il en va de même pour l'avenir dont nous allons parler. Il faut toujours distinguer les dimensionnels du temps et les caractéristiques des intratemporels.

quelle indétermination, puisqu'elle est bien caractérisée par son ouverture vers une détermination irréversible ; plus précisément, elle exige donc cette détermination. Il s'agit des choses qui sont seulement *encore* indéterminées, mais qui seront donc bientôt déterminées. Les choses de l'avenir n'ont aucune détermination, en tant qu'elles n'existent pas encore, mais elles nous appellent, elles exigent de nous, nous obligeant ou nous séduisant, que nous les déterminions. Nous sommes motivés à exercer notre liberté, notre initiative à décider, pour leur donner une détermination. Notre détermination les détermine. C'est donc dans l'activité maximale de notre part permise par, et issue de, l'indétermination provisoire où se trouvent les choses à venir, indétermination qui est indissolublement appel à leur détermination, que l'avenir nous apparaît empiriquement. Nous nous transportons cette fois de l'avenir, comme pure différence vide qui n'est ni le présent ni le passé, dans notre attitude subjective envers l'avenir.

Bergson traduit ainsi le passé et l'avenir en perception et détermination et donne à celles-ci des traits plus concrets et empiriques : « Or, le passé immédiat, en tant que perçu, est, comme nous verrons, sensation, puisque toute sensation traduit une très longue succession d'ébranlements élémentaires ; et l'avenir immédiat, en tant que se déterminant, est action ou mouvement. Mon présent est donc à la fois sensation et mouvement »²¹⁶. Le regard (ou la perception) devient sensation, alors que la détermination devient mouvement du corps.

Il s'ensuit de là une définition empirique de mon présent : « Mon présent est, par essence, sensori-moteur. C'est dire que mon présent consiste dans la conscience que j'ai de mon corps »²¹⁷. Mon présent parvient ainsi à obtenir la détermination la plus concrète et la plus empirique : il n'est autre que la conscience actuelle de mon corps. De cette définition, se tire une explication de mon expérience du présent : Si « mon présent me paraît être chose absolument déterminée, et qui tranche sur mon passé », c'est parce que « sensations et mouvements se localisant en des points déterminés de cette étendue [qui est mon corps], il ne peut y avoir, à un moment donné, qu'un seul système de mouvements et de sensations »²¹⁸. Ce que j'éprouve immédiatement quant à ce qu'est le présent, c'est bien un sentiment de certitude (mais cela ne veut pas dire que l'expérience du présent se réduise à ce sentiment de certitude). Le présent est certain, sûr, car il est la conscience actuelle de mon corps, plus précisément la conscience de mon existence en

²¹⁶ *Ibid.*

²¹⁷ *Ibid.*, p. 153.

²¹⁸ *Ibid.*

tant qu'elle communique avec les choses extérieures et exerce l'initiative d'agir.

C'est pourquoi la réflexion sur ce qu'est le présent sert de fondement pour penser ce qu'est le passé : la certitude empirique du présent est la base ferme à partir de laquelle une pensée du temps peut s'élancer. Bergson approche le passé via la différence qu'il manifeste avec le présent. Pour autant qu'il prend pour point de départ la certitude du présent, on pourrait croire que la démarche de Bergson relève bel et bien d'un certain « présentisme » qui valoriserait le présent comme le dimensionnel central du temps.

Mais Bergson va plus loin, s'affranchissant définitivement de tout présentisme. En effet, au moment même où semble être parachevée la réduction empirique ou la phénoménalisation du présent à la conscience actuelle de mon corps, il introduit immédiatement deux éléments qui retardent cette réduction. 1° Tout d'abord, cette conscience de mon corps en question représente de nouveau « l'état actuel de mon devenir, ce qui, dans ma durée, est en voie de formation »²¹⁹. Bergson est certes parti de l'état *psychologique* qui révélait comme conscience de mon corps, mais cet état ne se limite pas au psychologique mais s'inscrit dans le devenir comme étant la réalité même. De la conscience au devenir, on quitte bien le réductionnisme psychologique ou subjectif qui dominait depuis Augustin jusqu'à Husserl. Il n'en reste pas moins que le devenir est un phénomène intratemporel. Ceci montre bien la circularité inévitable d'une phénoménalisation empirique du temps.

2° Or, dans la mesure où mon devenir consiste à transformer des impressions sensibles reçues de l'extérieur en mouvements de mon corps, il participe bien au devenir universel ou matériel, il en fait partie. Sensation et mouvement comme constituants de mon présent ont pour leur corrélat le monde matériel, la matière. Mon corps est « placé entre la matière qui influe sur lui et la matière sur laquelle il influe »²²⁰. Le devenir ramène donc à la matière, qui est bien le second élément donnant la détermination finale à mon présent. Ce que nous devons ne pas perdre de vue, c'est que la matière reste ici pensée comme devenir matériel. Conformément à ce qu'avait établi la théorie de la perception pure, ce devenir doit concerner le mouvement mécanique de la matière. Nous avons alors vu que notre perception n'était autre chose qu'une interruption ou une suspension de ce mouvement mécanique, de ce devenir. Ici pourtant, notre perception et notre mouvement sont dits participer au contraire à ce mouvement. Mais il n'y a

²¹⁹ *Ibid.*, p. 154.

²²⁰ *Ibid.*, p. 153.

cependant pas de contradiction. Notre perception et notre mouvement sont bien une interruption du devenir matériel, mais cette interruption est un événement intramatériel²²¹. C'est que mon présent tranche sur le devenir matériel tout en en faisant partie.

C'est pourquoi Bergson parle d'une coupe quasi instantanée : « Plus généralement, dans cette continuité de devenir qui est la réalité même, le moment présent est constitué par la coupe quasi instantanée que notre perception pratique dans la masse en voie d'écoulement, et cette coupe est précisément ce que nous appelons le monde matériel ; notre corps en occupe le centre »²²². La coupe est bien intérieure au devenir, mais elle l'arrête quand même. Si nous nous rappelons la coupe *idéale* qui est rattachée à l'image en soi auto-suppressive immanente à la matière, nous comprenons l'expression « quasi instantanée ». Mon présent ne peut pas être une coupe seulement instantanée, car l'instantanéité au sens propre rendrait impossible cette coupe elle-même, à cause de son auto-suppression (l'instantanéité stricte ne revient qu'à l'image en soi auto-suppressive dans la matière, non à la perception réelle).

Si, rejoignant la théorie de la perception pure, cette introduction du devenir et de la matière rattache ainsi la détermination finale de mon présent à la matière, un examen approfondi du rapport de mon présent à la matière dans la perspective de la pensée du temps, montrera bien ce que la position de Bergson a de non-présentiste. En effet, ce « non-présentisme » bergsonien consiste à montrer la fêlure que laisse dans mon présent la pure différence en s'enfuyant. C'est exactement le contraire du présentisme, qui voudrait faire du présent *le centre unifiant* des dimensionnels temporels. C'est ainsi que la représentation empirique du temps ou l'expérience du temps reconduit, de l'intérieur, à la pure différence comme temps idéal.

Pour le montrer, nous allons analyser la manière dont Bergson nous présente d'emblée

²²¹ C'est le naturalisme de la théorie bergsonienne de la perception pure. Ce naturalisme pourrait ne pas être différent de celui que Levinas a défini dans le contexte de la critique phénoménologique du naturalisme : « Etre ne signifie peut-être pas, pour le naturalisme, exister d'une façon matérielle, mais sûrement se trouver là comme le monde matériel, être sur le même plan que celui-ci » (Emmanuel Levinas, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, J. Vrin, 1994(1930), p. 31 (recité de Florence Caeymaex, *Sartre, Merleau-Ponty, Bergson. Les phénoménologies existentielles et leur héritage bergsonien*, OLMS Verlag, 2005, p. 190). Toutefois, il faut insister sur le fait que le naturalisme bergsonien est profondément différent du naturalisme naïf tel que les phénoménologues le critiquent depuis Husserl. Ce n'est pas seulement parce que Bergson inscrit une différence irréductible entre la vie et la matière dans le plan des images, mais aussi parce que dans ce plan la matière elle-même est repensée à partir d'une certaine spiritualité ou plutôt d'une certaine temporalité, comme nous avons essayé de le montrer.

²²² *Ibid.*, p. 154.

une définition de la matière qui est temporelle, définition qui manquait dans la théorie de la perception pure quoiqu'elle fût impliquée par celle-ci, définition qui est aussi celle de sa différence d'avec mon présent : « La matière, en tant qu'étendue dans l'espace, devant se définir selon nous un présent qui recommence sans cesse, inversement notre présent est la matérialité même de notre existence, c'est-à-dire un ensemble de sensations et de mouvements, rien autre chose »²²³. Il y a trois points à dégager dans cette phrase étonnement dense.

1) La spatialité de la matière se définit comme une modalité temporelle, celle du présent. Nous avons déjà relevé une telle définition par la modalité temporelle en montrant que la spatialisation est la promotion totale du passé. L'étendue matérielle étant reconduite explicitement à une modalité temporelle, et la détermination de mon présent venant à dépendre de nouveau du temps d'une modalité temporelle, à savoir celle de la matière, il y a là circularité manifeste : mon présent est déterminé à partir d'un autre présent, le présent de la matière. Mais comment alors comprendre que ce soit le présent qui ici détermine la spatialité de la matière, tandis que l'on a vu que c'était le passé qui était lié à la spatialisation lors de notre étude sur la théorie de la perception pure ?

Cette question va nous conduire au deuxième point, mais il nous faut auparavant préciser ce qu'il faut entendre par les termes de « modalité temporelle », puisque ces termes vont désormais pouvoir être plus précisément compris et définis dans la perspective de la problématique de la temporalisation. Nous avons employé ces termes pour montrer l'intégration la spatialité au temps, tout en lui maintenant son opposition au temps. Dans la mesure où la spatialité est le seul opposé réel au temps, il serait absurde de dire qu'elle est temporelle. Pourtant, comme elle est en dernière analyse définie en termes temporels (la spatialité de la matière est un certain présent), elle doit avoir une certaine relation très intime au temps. Le terme de modalité nous semble lever cette ambiguïté, car il signifie que la spatialité n'est pas le temps mais le résultat d'une modification, d'une déformation du temps. Dans notre étude sur la théorie de la perception pure, nous avons entendu par ce terme cette sorte de modification du temps qui est profonde au point de produire jusqu'à l'opposé du temps.

Or, notre théorie de la temporalisation nous conduit à penser qu'il ne faut plus distinguer le temps en lui-même de sa modification qui nous en livre sa figure empirique, mais bien comprendre que le temps n'est autre que le lien à la fois médiateur et créateur

²²³ *Ibid.*

entre les deux, temps idéal et l'expérience temporel. Dans ce cas, cette modification, à laquelle le terme de modalité renvoie implicitement, n'est pas une opération extérieure, qui adviendrait de façon contingente à un temps, supposé une substance avant cette modification. Il n'y a pas de substance du temps, qui subirait « après coup » une modification. Le temps est ce qui se temporalise, ce qui apparaît dans l'expérience tout en se constituant lui-même avec la formation de l'expérience, si bien que « modalité temporelle » désigne bien le résultat de cette temporalisation. Le terme signale donc la constitution, la formation empirique du temps lui-même, constitution qui contient pourtant toujours la possibilité d'un autre temps, d'une autre temporalisation. Parler de modalité temporelle, ce n'est pas pour signifier qu'une substance temporelle serait susceptible de se modifier, mais pour indiquer la pluralité, la multiplicité des temporalisations. Comme il n'y a pas de loi, de nécessité qui régissent la temporalisation, celle-ci peut s'opérer de plusieurs manières, selon divers modes ou modalités. C'est pourquoi nous parlons de modalité, sans pour autant admettre par là l'idée de quelque substance du temps. « Modalité » renvoie exclusivement à la diversité des modes de la temporalisation.

Si l'on insistait cependant, demandant s'il n'y a pas malgré tout nécessité de poser une certaine substance pour rendre possibles des modalités ou modification de celle-ci, ce que semble demander l'emploi du terme de modalité, alors ce qui se rapprocherait le plus de cette substance du temps pourrait être selon nous le temps idéal, la pure différence vide toujours évanescence. Et ce serait alors en un certain sens sa modification ou sa temporalisation, qui, en se faisant de plusieurs manières, créerait ou produirait *rétroactivement* cette substance du temps idéal en lui conférant une figure relativement fixe ou stable. Toujours est-il que cet emploi du terme de modalité en fonction de la temporalisation réaménage donc l'opposition évidente entre espace et temps, opposition que notre emploi précédent avait déjà atténuée en la traduisant comme un rapport entre le temps et le résultat négatif de sa modification, la spatialisation. Il n'y a maintenant plus extériorité entre une substance et sa modification (ou le résultat de cette modification), et la spatialité semble bien être devenue une figure du temps lui-même. Pourtant, cela n'annule pas leur opposition, dans la mesure où cette diversité que suggère le terme de modalité laisse bien la possibilité d'une opposition entre diverses modalités. Par la modalité, l'opposition entre espace, ou spatialité, et temps n'est pas supprimée, mais plutôt rendue intérieure au temps ou à la temporalisation. Dans ce qui suit, nous allons expliciter plus clairement le déplacement de cette opposition à l'intérieur même du temps.

2) Deuxième point que nous dégageons de ce texte de Bergson : Le présent de la matière est à son tour déterminé comme *ce qui recommence sans cesse*. Recommencer, c'est couper tout lien entre le passé et l'avenir. Ce recommencer sans cesse (qui est en fait un répéter sans cesse) est la négation réitérée sans cesse de la pure différence, qui se meut, qui fuit entre le passé, le présent, et l'avenir. C'est pourquoi ce présent, ne cessant pas de recommencer, n'est pas vraiment du présent. Il est présent qui ne passe pas, qui sépare donc le passé et l'avenir en s'imposant comme un mur entre les deux. Or le temps n'est rien s'il n'existe pas cette pure différence qui circule entre les trois dimensionnels temporels et au sein de chacun d'eux, et par conséquent cette séparation que produit pareil recommencer-sans-cesse détruirait donc le temps lui-même.

Par conséquent, si le propre du présent consiste bien en ce qu'il est seulement *pur passage* du passé à l'avenir²²⁴, un présent qui interrompt, comme ici, ce passage revient au fond à un passé qui se coupe de tout avenir, à un passé qui demeure, en revenant, donc en se répétant dans le présent. Du recommencer-sans-cesse d'un tel présent, il résulte ironiquement que c'est le passé qui s'y présentifie, usurpant le présent. On ne peut pas dire que ce soit le recommencement sans cesse de ce présent qui *donnerait lieu* à la mise en avant totale du passé, à la présentification du passé. Au lieu de parler ici, d'une relation de causalité, il faut se borner à constater l'identité de cet incessant recommencement en quoi consiste ce présent et de la présentification du passé, et dire que cela est la conséquence logique issue de la négation, ou de la destruction de la pure différence. Le recommencement sans cesse de ce présent (présent qui est point-instant, instant ponctuel) est identique à une répétition sans cesse du passé. Nous pouvons ajouter à cela que l'avenir s'y annule sans cesse.

Mais comment passe-t-on de ce présent sans cesse recommençant équivalant à un passé se répétant sans fin à la spatialisation ? Pour l'instant, nous n'avons pas suffisamment d'éléments pour apporter une réponse, mais la dichotomie du temps et de

²²⁴ Ajoutons que ce passage peut ne pas être dynamique. En tant qu'une forme conceptuelle non empirique de la pure différence du temps idéal, le présent se définit seulement *aporétiquement*, comme ce qui est à la fois ce qu'il est et ce qu'il n'est pas. Et en tant que tel, il y a déjà un passage pour ainsi dire statique du présent au passé ou à l'avenir, car ces derniers sont bien ceux que le présent n'est pas. Nous trouvons une forme cette fois *empirique* (une phénoménalisation, donc) d'un tel passage statique dans l'idée de la genèse *simultanée* de la perception présente et du souvenir passé que Bergson développe dans son article « Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance » (repris dans *ES*, p. 110-152. Nous allons revenir sur ce texte). De toute manière, le propre du présent réside dans le fait qu'il renvoie toujours à des autres dimensionnels du temps, soit sous une forme phénoménale d'un passage dynamique soit sous une forme phénoménale d'un passage statique.

l'espace peut certes servir de fil conducteur, dans la mesure où cette négation du temps coïncide en extension avec l'affirmation de l'espace. En outre, nous ne devons pas perdre de vue que cette destruction du temps par recommencement du présent présuppose non seulement le temps à détruire (la destruction est toujours une modalité du temps) mais aussi la persistance du temps lui-même dans cette destruction. Si le présent matériel peut recommencer *sans cesse* à détruire le temps, c'est bien parce qu'il y a *sans cesse* fuite du temps, que le temps n'y est jamais détruit une fois pour toutes, mais persiste, échappant par sa fuite à cette destruction, sans cesse. Cette définition temporelle de la matière comme présent recommençant sans cesse confirme donc notre lecture de la théorie de la perception pure : la matière vient de l'autre temporalité, qui fuit sans cesse, mais d'une façon tout à fait négative. Il nous est de plus désormais possible de préciser quelle est cette façon. Cette dernière prend la forme d'une modalité temporelle, d'une modification profonde du temps idéal ou de la pure différence, modalité temporelle qui est recommencement du présent ou répétition du passé.

En somme, la matière en tant que présent recommençant sans cesse se révèle être comme l'opposé *interne* du temps. Mais comment comprendre le fait que notre présent *vécu* se fonde sur un tel présent de la matière, qui est en un sens non temporel ? Pourquoi pareil renversement ? Il ne s'agit certainement pas d'une altération ou d'une « chute » du temps²²⁵. La raison pour laquelle Bergson fonde notre présent sur le présent de la matière est que notre conscience du présent est aussi celle de la réalité actuelle, et que la matière est bien la réalité même. Le présentisme, d'Augustin jusqu'à Husserl, tire sa force de l'intuition du sens commun, qui trouve la marque du présent temporel dans la réalité actuelle. La présence adhère bien au présent. Pourtant, au lieu de céder à ce présentisme, Bergson donne une nouvelle orientation à cette intuition. Car chez lui la spatialisation surdétermine la réalité présente. En tant que la spatialisation est extériorisation, séparation, elle met en relief l'altérité de la réalité. La réalité présente, c'est aussi cet Autre qui se situe hors de notre intériorité subjective, et c'est bien la prise de conscience de cette altérité qui nous fait y reconnaître une réalité présente qui s'impose à nous. La démarche de Bergson, qui consiste à déterminer cette spatialisation de la matière comme une modalité temporelle, puis à la prendre pour la base de notre présent vécu, accorde une positivité à la spatialisation : elle n'est plus l'illusion dissimulant la réalité, mais au

²²⁵ Comme le dit Heidegger concernant la genèse du temps vulgaire à partir de la temporalité originaire.

contraire la marque de la réalité, celle de son altérité. Nous pouvons même dire qu'elle est la forme générale de l'altérité, qui à la fois sépare mais rend par là possible la rencontre²²⁶. Ce n'est qu'à travers la distance que nous pouvons rencontrer un autre véritable, qui nous soit extérieur, si bien que la spatialisation de la matière est la matrice même de l'altérité. Tous les autres sont « habillés » de cette matière, qui les sépare de nous. Mais c'est justement pour cette raison que nous ne rencontrons l'autre que dans la matière²²⁷. C'est grâce à la spatialité matérielle que nous pouvons contacter une réalité qui soit autre que nous. Le présent vécu nous renvoie donc à la réalité, non pas comme présence mais comme altérité.

Pour étayer ce raisonnement implicite, il convient de rappeler ce que Bergson dit de l'existence. Quoique se bornant là à l'existence empirique (« les choses de l'expérience »), il présente deux conditions comme devant être satisfaites pour pouvoir dire que quelque chose, empiriquement, existe : « 1° la présentation à la conscience, 2° la connexion logique ou causale de ce qui est ainsi présenté avec ce qui précède et ce qui suit »²²⁸. La première condition se comprend immédiatement. C'est bien là une intuition que le présentisme partage. Le présent, c'est le moment de la présentation de l'existence, c'est la présence, et la présence n'est autre que l'existence au moment présent.

Mais la seconde condition nuance cette intuition. Elle exprime le pôle objectif de l'existence. Or, cette objectivité est déterminée aussi par la liaison temporelle avec d'autres êtres. Cette liaison n'est certes pas simple succession temporelle mais possède bien son propre principe intrinsèque, qui est ici désigné comme connexion *logique ou causale*. Si l'on prend maintenant en considération la suite du texte, qui distingue la causalité psychique de la causalité matérielle, la conjonction disjonctive « ou » peut alors

²²⁶ Inversement, lorsque Bergson essaie de faire de mon corps (donc de mon présent corporel) la pointe de la mémoire, ce qui est représenté par la fameuse image du cône renversé, il risque de ne pas pouvoir rendre compte de la réalité de celui-ci : « Dans cette unité temporelle [du cône de la mémoire] où le corps est englobé, il n'a plus qu'une spécificité fonctionnelle et pragmatique, qui perd en tant que telle toute portée ontologique » (F. Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, op. cit., p. 149). Pour que mon présent corporel ait une certaine réalité, l'unité temporelle n'est pas suffisante, il y faut quelque spatialité : « En devenant une différence de degré au sein de la durée, la différence entre le corps et l'esprit laisse pour ainsi dire tomber l'espace ! » (ibid., p. 165, souligné par l'auteur.)

²²⁷ Cela pourrait sembler une idée anti-bergsonienne, vu que le concept bergsonien d'intuition souligne la possibilité d'un contact, d'une union sympathique sans aucune médiation. Toutefois, il s'agit là seulement de l'état définitif ou ultime de l'intuition. Il n'en reste pas moins qu'une telle intuition n'est possible, accessible qu'*en ayant traversé l'opacité matérielle*. C'est pourquoi elle exige « un vigoureux effort » (*DI*, p. 69), voire un « effort douloureux » (*EC*, p. 258). L'immédiateté de l'intuition n'exclut pas la médiateté matérielle du processus.

²²⁸ *MM*, p. 163.

concerner *aussi* la distinction entre le matériel et le psychique. La causalité matérielle est quasi logique, elle suit en fait la logique formelle, qui répète la même chose, tautologiquement, en changeant la forme, tandis que la causalité psychique n'a rien à voir avec la logique formelle. Cette causalité psychique est ce qui s'exprime dans l'auto-création de la personnalité²²⁹.

Or dans la connexion logique ou quasi logique qui détermine l'objectivité réelle de la matière, nous trouvons la spatialité. Bergson a déjà établi dans l'*Essai* que la base de la pensée logique, formelle ou de langage, est bien l'espace. C'est pourquoi il peut parler ici de connexion *logique* à propos des « choses de l'expérience ». La logique, comme forme de la pensée, partage avec la chose matérielle la spatialité, comme leur base commune. Il faut en outre ne pas perdre de vue le fait que la connexion logique se présente et est présentée ici comme une sorte de liaison *temporelle* : « avec ce qui précède et ce qui suit ». Il apparaît bien que la répétition de l'identique est la modalité temporelle de l'espace lui-même. Finalement, dans cette seconde condition d'affirmation de l'existence nous retrouvons les éléments précédemment dégagés dans la relation entre le présent vécu et le présent matériel : la matière comme spatialité, la spatialité comme modalité temporelle, et comme marque de la réalité, de l'existence.

Il nous reste pourtant à montrer que la spatialité est la matrice de l'altérité. Pour ce faire, nous voudrions seulement attirer l'attention sur le rapport entre ces deux conditions. Quand la seconde condition parle de « connexion », ce simple terme suppose déjà *une séparation*, séparation qu'implique la « présence » dont parle la première condition. En effet, la connexion consiste à lier ce qui est présent à la conscience aux autres choses qui ne lui sont pas présentes, si bien que cette présence inscrit une séparation dans la connexion même, séparation entre ce qui est présent à la conscience et ce qui y est rattaché mais non actuellement présent. Dans la connexion, « ce qui précède et ce qui suit », ce sont ces autres de ce qui est présent, les absents. Ceux-ci sont en un certain sens *extérieurs* à la présence, à ce qui est présent. La présence n'est pas une instance unique qui convoquerait tous les êtres. Elle est d'entrée de jeu brisée par sa mise en relation avec des « autres » *non présents*. Elle est ouverte de son intérieur même à l'absence de l'Autre. Et pour penser cette altérité en tant qu'elle est nouée intimement avec la présence tout en n'y étant pas absorbée, nous recourons toujours au spatial. Extériorité, séparation,

²²⁹ Sur cette notion de causalité psychologique, nous renvoyons à H. Gouhier, *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*, Paris, J. Vrin, 1989, p. 41-52.

distance, ce sont là des prédicats fondamentaux inévitables pour pouvoir approcher l'altérité.

Or, qu'une séparation soit ainsi inscrite dans toute connexion temporelle, cela ne provient pas du fait que cette séparation viendrait avant la connexion. On n'a pas à présupposer quelque présence solitaire préalable qui se connecterait ensuite à une autre. C'est seulement que toute connexion implique logiquement toujours en elle-même séparation possible. Nous l'avons déjà vu à propos de la logique du mouvement mécanique. L'image présente dans la perception ne peut surgir que par l'interruption ou la suspension de l'enchaînement des mouvements mécaniques, mais cet enchaînement comporte toujours la possibilité, même si elle est toujours annulée, de son interruption.

Ce qui est nouveau dans ce qui est dit ici est, c'est que cette logique pénètre jusqu'à la connexion causale qui vaut pour le psychique, à savoir la durée. La conception de la mémoire pure confirmera que la durée comporte intrinsèquement, comme la constituant, cette possibilité de séparation. Pour l'instant, nous nous bornerons à en indiquer le sens relativement à notre propos. La spatialité brise le lien solide et intuitif du présent à la présence au point de pénétrer jusque dans la durée, qui est pour Bergson le modèle même de la connexion réelle. La spatialité ne se situe alors pas seulement entre le présent vécu et le présent matériel, mais aussi entre le présent et le passé, ou l'avenir, en tant qu'elle est dite relativement à une connexion, entre ce qui est présent, d'un côté, et ce qui le précède et ce qui le suit, de l'autre²³⁰.

Tout se passe donc comme si, en devenant une modalité temporelle, le présent matériel jouait en tant que spatialité un double rôle. Tout d'abord, il est la base de la réalité pour le présent vécu. Mais, comme altérité, il pénètre dans la durée elle-même, à savoir dans le présent vécu lui-même. C'est que la matière n'est pas seulement l'une parmi d'autres des modalités temporelles, mais qu'elle intervient aussi dans le processus de la temporalisation elle-même. S'il nous reste encore à rechercher moyennant quelle articulation précise le présent matériel participe constitutivement à la temporalisation, il est cependant d'ores et déjà évident que la matière devient instance universelle intervenant dans toutes les modalités temporelles. Elle traverse d'une manière ou d'une autre toutes les expériences temporelles. Par conséquent, ce n'est pas seulement le

²³⁰ Cela veut dire que nous entrevoyons la possibilité d'une phénoménalisation du temps idéal qui serait caractérisée non seulement comme temporelle, mais comme spatio-temporelle. En d'autres termes, il s'agirait d'une expérience temporelle qui serait essentiellement mêlée à une spatialité.

présent vécu qui change intérieurement du fait de son rapport à la matière ; la matière elle-même est affectée elle aussi. Le troisième point que nous allons considérer manifestera bien ce changement.

3) C'est bien une transition, presque imperceptible mais cruciale, allant de la matière à la matérialité qui exprime ce changement. Tandis que la *matière* désigne la modalité temporelle d'un recommencement incessant et qui est, en ce sens, extérieur à notre présent vécu, la *matérialité* qui qualifie notre présent (« notre présent est la matérialité même de notre existence »²³¹) désigne le noyau de matière qui intervient dans la temporalisation même. « Matérialité » exprime à la fois affinité et distance d'avec la matière. Cette matérialité a quelque chose de matériel, dans la mesure où elle concerne cette altérité qui donne son sentiment de réalité à notre présent. Que notre existence fasse partie de la matière, c'est cela qui nous permet de reconnaître notre présent. Mais cette matérialité de notre existence n'est pas simplement matérielle, pour autant qu'elle constitue *notre* existence, qui est différente de la matière. Et pour découvrir cette différence qui distingue notre existence, notre présent, du présent de la matière, nous ne pouvons pas ne pas revenir à la définition de ce présent de la matière : un présent qui ne cesse de recommencer. Recommencant sans cesse, le présent de la matière ne laisse aucune place à l'avenir ni au passé. Par contre, notre présent s'articule bel et bien à un passé et à un avenir, si bien que l'on peut dire que notre présent est ce présent qui ne recommence pas, qui ne se répète pas sans cesse²³². Notre présent est « matériel » dans la mesure où il doit son être-présent à son rapport à la matière, mais il est différent du présent de la matière en ce qu'il ne recommence pas. Sa matérialité désigne sa dimension de relation à la matière mais ne le contraint pas à recommencer sans cesse comme elle. « Matérialité » signifie finalement un présent qui, à la différence de « matière » ne consiste pas en un recommencement. Cela suggère que notre présent n'est pas donné, mais *acquis* grâce à quelque chose qui justement empêche ce perpétuel recommencement qui caractérise le présent de la matière. C'est ce que nous avons indiqué par les termes d'interruption de l'enchaînement des mouvements mécaniques.

En pouvant préciser à présent que cette interruption est l'empêchement de ce

²³¹ *MM*, p. 154.

²³² En ce sens, Bergson donne une autre définition du présent vécu, définition qui le rend ouvert vers l'avenir : « Ce que j'appelle mon présent, c'est mon attitude vis-à-vis de l'avenir immédiat, c'est mon action imminente » (*ibid.*, p. 156). C'est, inversement, cette ouverture vers l'avenir qui rend notre présent non-répétitif.

recommencement perpétuel en quoi consiste le présent de la matière, nous constatons une double brisure : la brisure de notre présent, et celle de la matière comme modalité temporelle. Notre présent est doublement et paradoxalement déterminé par son appartenance au présent de la matière et par sa distanciation néanmoins d'avec celui-ci. C'est que notre présent n'est autre que cet écart à maintenir sans cesse dans sa relation au présent de la matière. Loin de présenter le présent vécu comme une figure empirique du présent idéal, figure qui, elle, jouirait d'une unité simple et substantielle, par laquelle ce présent vécu se distinguerait de l'avenir et du passé, Bergson aboutit à la conception d'un présent brisé, d'un présent comportant un écart interne, par où s'enfuit la pure différence vide. Le présent vécu n'est pas ce terrain stable dans lequel la pure différence vide du temps idéal pourrait se fixer pour s'y stabiliser empiriquement, mais il est ce qui permet finalement la fuite de cette différence. Car le présent vécu est en dernière analyse défini comme ce qui n'est pas le présent de la matière, tandis que ce présent de la matière s'avère n'être pas différent d'un passé qui se répète. Ainsi, ce qui définit notre présent vécu est bien la pure différence entre le présent et le passé. Notre présent est acquis par l'effort encore indéterminé d'empêcher le retour perpétuel du passé.

Quant à la brisure de la matière, il s'agit du fait que la matière se subdivise en matière et matérialité. Si la matière est une modalité temporelle, celle d'un présent recommençant sans cesse, la matérialité exprimerait plutôt une certaine tendance à recommencer, à se répéter, mais qui est tendance seulement dans la mesure où elle est susceptible d'être empêchée, refoulée. La matière au sens usuel est alors issue du non-empêchement et donc de la réalisation de cette tendance. Etant tendance, force, la matérialité fait partie de la temporalisation elle-même. Notre présent relève d'abord de la matière, du présent de la matière, mais cela veut dire qu'il est aussi écart interne d'avec cette matérialité qui est cette tendance à devenir présent de la matière. La parenté comporte bien une *distance interne*.

Nous retrouvons la pure différence du temps idéal dans cette forme de distance interne que notre présent entretient avec le présent de la matière. La pure différence traverse à la fois notre présent et le présent de la matière, brisant leur unité empirique. Notre présent surgit dans le maintien d'une distance d'avec le passé se répétant, mais la matière, même étant ce passé qui se répète actuellement, garde encore pourtant en elle la possibilité de briser cette répétition dans la mesure où la matérialité dont elle est issue et qui la produit sans cesse est seulement tendance, et non pas chose déjà faite et assurée.

Ainsi, la présentation empirique de ce qu'est le présent n'échappe pas à la pure

différence vide, mais elle l'approfondit plutôt en la redécouvrant dans la relation entre notre présent et le présent de la matière. Bien que nous ne saisissons pas encore le tout de la temporalisation, l'analyse de la présentation bergsonienne du présent vécu nous permet de dessiner son contour général. Dans la définition finale de notre présent comme matérialité de notre existence, nous touchons la face la plus empirique et concrète du présent, mais cette définition marque aussi bien la fuite de la pure différence dans la notion de matérialité. Cette notion de matérialité désigne bien la distance interne de notre présent d'avec le présent matériel. Or, cette distance interne est également celle d'avec le passé comme tendance à se répéter, tendance du passé qui règne dans le présent de la matière.

On peut ainsi selon nous constater deux aspects bien différents de la temporalisation dans la présentation empirique du présent que fait Bergson. C'est bien ce que veut montrer notre longue analyse du présent vécu, en rendant manifeste son rapport au passé en s'appuyant sur le présent de la matière.

D'une part, la temporalisation est bien la réduction du temps à de l'intratemporel, à l'expérience d'une chose ou d'un phénomène dans le temps. S'agissant du présent, c'est d'abord la présence qui rend possible la réduction : le présent, c'est bien la présence d'un intratemporel. Le présent vécu est empiriquement présenté comme conscience de mon corps. Cela ne signifie cependant pas que mon corps serait l'objet de *cette* présence, serait son présenté ou son présentifié. Mon corps est plutôt ce champ dans lequel quelque chose m'apparaît. Comme nous l'avons vu, la présence de la chose ne m'est ici donnée qu'en étant *pratiquement* déterminée par mon corps comme l'objet sur lequel il peut agir. La perception est bien cette sorte de présence pratiquement déterminée.

Pourtant, mon corps est aussi le système moteur capable de réellement agir sur les choses environnantes²³³, de telle sorte que la conscience que j'ai de mon corps porte aussi sur la sensation complexe de mon action, qui comprend celle de l'effort musculaire, celle de la résistance venant de l'objet, résistance qui est d'ailleurs sentie à travers plusieurs sensations différentes, et l'affection provenant de la constitution de mon corps

²³³ « Etendu dans l'espace, mon corps éprouve des sensations et en même temps exécute des mouvements » (*ibid.*, p. 153).

en tant qu'elle est affectée par cette résistance. Mon corps est en dernière analyse non seulement le champ de la présence externe de la chose mais aussi lui-même objet d'une présence, la présence interne, sentie. Il n'est donc pas transcendantal comme ce qui rendrait possible la présence des choses tout en se retirant de cette présence, mais il est immanent à la présence ; il est bien en un sens condition de la présence des autres que lui, mais cela n'empêche pas qu'il soit aussi objet d'une présence. La conscience de mon corps désigne par conséquent ce système d'une présence particulièrement déterminée par l'action, système dans lequel toutes les présences gravitent autour de cette présence interne qui est celle de l'action. Tout est orienté vers l'action, mais la présence interne de celle-ci, qui nous est donnée sous la forme du senti, reconduit bien à un changement global des présences externes²³⁴. A l'encontre de ce que soutient le présentisme, la présence ne constitue pas cette seule instance unique et certaine qui accueillerait tout, mais elle est elle-même soumise au changement vital incessant qui va et vient entre présence externe et présence interne. C'est pourquoi Bergson ne définit mon corps ni comme un objet ni comme un sujet mais comme le système moteur qui relie la perception à l'action, et le sujet à l'objet. Nous voyons donc ici comment Bergson opère une réduction intratemporelle tout en sortant du présentisme. Dans la mesure où le présent vécu chez Bergson ne se laisse pas enfermer dans la présence chosifiée d'un centre unique, mais trouve sa place empirique dans le système pratique d'une pluralité de présences, on peut dire qu'il prépare ainsi déjà l'autre mouvement de la temporalisation.

D'autre part, en effet, cette temporalisation concerne la fuite du temps au sein de l'intratemporel. Cette présentation ou phénoménalisation réductrice du temps par l'intratemporel implique nécessairement fêlure, brisure, par où la pure différence vide du temps y témoigne de sa subsistance, qui n'est pas, elle, réductible à de l'intratemporel. Nous avons remarqué combien le texte bergsonien faisait reculer la détermination ultime du présent vécu jusqu'à la référer au présent de la matière. L'analyse du présent de la matière, où la matière est définie comme présent recommençant sans cesse, montre bien l'équation du passé à la spatialisation. Ce recommencement incessant du présent est la

²³⁴ Nous renvoyons à cette description stylisée du chapitre I : « Voici un système d'images que j'appelle ma perception de l'univers, et qui se bouleverse de fond en comble pour des variations légères d'une certaine image privilégiée, mon corps. Cette image occupe le centre ; sur elles se règlent toutes les autres ; à chacun de ses mouvements tout change, comme si l'on avait tourné un kaléidoscope » (*ibid.*, p. 20). Etant comme un kaléidoscope, mon corps est le champ de la présence des autres images, mais en même temps il en est simplement une parmi les autres, même si elle est privilégiée.

répétition du passé, et cette répétition détruit la connexion temporelle, si bien qu'elle revient à une spatialisation, spatialisation qui produit l'espace comme l'opposé du temps. Mais selon une autre logique bergsonienne, cette répétition du passé serait bien celle de l'identique, à savoir de l'homogénéisation par laquelle l'espace est donné.

Le présent de la matière étant ainsi révélé comme spatialisation, le présent vécu en proviendrait en s'appuyant sur cette spatialité. La présentation intratemporelle du présent n'est en effet pas seulement affectée par cette circularité que le présent vécu y est déterminé par le présent de la matière, mais aussi par ce renversement de la primauté originelle du temps au bénéfice de l'espace (dans le cas d'un présent s'appuyant sur une certaine spatialité, l'espace ne serait plus seulement dérivé de la durée, il y aurait déjà quelque spatialité participant à la constitution du temps lui-même).

Ce ne serait pourtant pas là une « chute » du temps dans l'espace, une « déchéance spatialisatrice du temps », puisque l'on peut trouver un sens positif à cette spatialisation en tant qu'elle est montrée comme un moment nécessaire de la temporalisation. La spatialisation intervient en effet dans la temporalisation comme le moment de l'altérité. Nous en avons trouvé la confirmation en examinant le petit traité ontologique bergsonien inséré dans sa réflexion sur l'existence du passé. Etant matrice de toute séparation, la spatialisation est ce qui rend l'autre autre que nous ; l'autre est dès lors ce qui certes est séparé de nous, mais aussi celui qui par là même est susceptible d'être rencontré à travers et grâce à cette distance séparante²³⁵. C'est de la spatialité, ou de la spatialisation que proviennent l'opacité de l'autre mais aussi la possibilité de sa rencontre. Or, il est à cet égard important de noter que si la spatialisation n'est pas une modalité parmi d'autres mais est bien un moment indispensable à la temporalisation elle-même, comme moment

²³⁵ Cette ambivalence de séparation et de rencontre nous fait penser d'abord à cette expression de Bergson, dont Merleau-Ponty a déjà fait remarquer toute la problématique : « coïncidence partielle » (*ibid.*, p. 246). Etant partielle, cette coïncidence (soit celle « de l'objet perçu et du sujet qui perçoit » (*ibid.*), soit celle de moi d'avec moi-même comme le dit Merleau-Ponty) n'est ni union ni séparation. C'est plus précisément « un contact », dans lequel il est impossible de déterminer s'il est plutôt se séparer en se rencontrant ou se rencontrer dans une séparation. Lorsque Bergson dit que c'est dans la contraction des moments « que [l'esprit] prend contact avec la matière et *par elle aussi* qu'il s'en distingue d'abord [...] » (*ibid.*, p. 249, souligné par nous), il parle de cette même chose, de cette même ambivalence de séparation et de rencontre du *contact*, de la *coïncidence partielle*. Ceci fait problème (pas au sens négatif) pour Merleau-Ponty, parce que cette partialité de la coïncidence met une distance interne à l'intérieur de moi. Il écrit : « C'est parce que le contact est partiel qu'il est absolu, c'est parce que je suis pris dans ma durée que je la sais comme personne, c'est parce qu'elle me déborde que j'en ai une expérience que l'on ne saurait concevoir plus étroite ni plus proche » (M. Merleau-Ponty, « Bergson se faisant », dans *Signes*, Gallimard, 1960, p. 299). Il y a là le chiasme insoluble d'une extériorité et d'une intimité, et c'est pour nous le signe d'une spatialité interne.

de l'altérité, c'est bien moyennant la différence entre le passé et le présent qui anime cette temporalisation, puisque la spatialisation désigne bien la présentification du passé par la répétition de celui-ci. La différence entre le temps et l'espace est ainsi retraduite, rejouée, transférée dans celle du passé et du présent. De ce fait, c'est cette différence entre passé et présent traversant le présent vécu qui empêche celui-ci de jouir de cette unité indéchirable que serait supposé posséder le présent vivant. Le présent vécu est renvoyé à la pure différence temporelle au moment même où il semblait parvenir à capturer cette pure différence dans l'expérience qu'est la conscience du corps propre.

C'est bien le dédoublement de la matière en matérialité et matière proprement dite qui est le symptôme de cette fuite du temps idéal. Il y a, à vrai dire, un double mouvement vers la pure différence temporelle. La matérialité est en effet un prédicat qui peut être attribué à la fois à la conscience et à la matière sans échoir exclusivement à aucune des deux. En tant qu'elle est une tendance à la spatialisation dont la matière est le résultat, elle est bien prédicat de la matière. Mais en tant qu'elle n'est que tendance, elle laisse essentiellement possible sa contre-tendance, si bien qu'elle peut être attribuée à mon existence : le présent vécu consiste à rompre la répétition du passé, et cette rupture signifie bien un contrôle de la tendance à cette spatialisation. La matérialité n'est donc qu'une tendance matérielle, susceptible d'être contrôlée, régie. Comme spatialisation, elle concerne le présent de la matière, mais comme *tendance* à la spatialisation, elle peut être inhérente au présent vécu, en y exprimant la tendance du passé.

Tout se passe donc comme si le présent vécu se constituait en se dégageant de cette tendance essentielle à la matière et en la contrôlant. S'il en allait ainsi, on pourrait dire, inversement, que la matière serait le résultat de l'absence de ce contrôle, à savoir la réalisation complète de cette tendance. En somme, présent vécu et présent de la matière sont tous deux résultats de la temporalisation mise en œuvre par cette intervention de la matérialité comme tendance à la spatialisation et moment de l'altérité.

3.5. Le passé à partir du présent

Nous constatons ainsi que la fuite du temps idéal, comme aspect nécessaire de la temporalisation, ne se fait pas sans une intériorisation progressive de la spatialité dans le temps. Vu une telle intériorisation, il nous faut bien songer à une autre conception du

temps, à une conception basée sur, et médiatisée par, une tension interne à celui-ci, tension entre spatialité et temporalité, conception qui est autre que celle d'une durée se constituant par le simple prolongement immédiat du passé dans le présent.

Une autre conséquence de cette intériorisation est un dédoublement des termes déterminés par la spatialité. On a vu qu'il s'agissait d'abord de la matière, scindée en matérialité et matière. Mais il s'agit aussi du passé, en tant que la matière est aussi déterminée comme répétition du *passé*. A l'encontre de l'*Essai*, qui ne professait que le prolongement du passé — même si nous avons vu que la possibilité et la nécessité de contrôler ce prolongement automatique du passé étaient impliquées dans la notion de degré de la liberté — la matière se définissant comme *une* modalité particulière parmi d'autres du passé, le passé dans *Matière et Mémoire* devient explicitement un objet susceptible d'être soumis à différentes opérations ou actions. Il est tantôt répété, tantôt empêché d'être répété. Ou bien, comme on va le voir, il est tantôt gardé, enregistré, et tantôt rappelé, (re)présentifié. Le présent vécu étant constitué par une opération ou un acte portant sur le passé, à savoir par l'empêchement de la répétition du passé, sans que celui-ci soit cependant expulsé au dehors, ce qui fait que l'élucidation de la nature du présent vécu conduit finalement à une recherche sur le passé, comme lieu propre de son élucidation ultime. C'est donc bien dans le cadre de la réflexion bergsonienne portant sur ce qu'est le passé que la validité interprétative de notre théorie et hypothèse d'une « autre temporalité » peut être le plus rigoureusement mise à l'épreuve, car c'est là qu'elle peut rencontrer l'opportunité d'une élaboration précise. Cela montre la centralité du problème de la mémoire, sur lequel nous avons déjà insisté plus haut.

S'agissant du passé, il faut d'abord remarquer que la définition initiale du présent vécu lui a déjà fait inclure un certain passé, le passé immédiat. Si ce passé immédiat est intégré dans le présent, de telle sorte que le présent vécu peut servir de point stable pour l'ancrage du temps idéal dans l'expérience — en effet, dans la mesure où Bergson profite de la corrélation intuitive entre présent et présence pour argumenter sur l'existence du passé, il apparaît que c'est bien à partir de la certitude empirique et consciente du présent que le passé peut être étudié²³⁶ — il y a néanmoins un autre passé, le passé en lui-même, le passé pur, passé qui brise cette unicité empirique et consciente du présent vécu qui intégrait en lui-même passé immédiat et avenir immédiat, par sa différence d'avec ce

²³⁶ Comme nous l'avons déjà indiqué, c'est la raison pour laquelle Bergson commence par essayer de définir le présent, pour pouvoir jeter ensuite quelque lumière sur la question de savoir ce qu'est le passé (cf. *MM*, p. 152).

présent vécu. Alors qu'un certain passé, le passé immédiat est intégré dans le présent, le passé pur, lui, inscrit sa différence dans ce présent, en tant que le présent vécu est surdéterminé par sa différence d'avec ce passé.

Que le présent vécu soit non-répétition du passé, cela exige aussi que le passé cesse d'être passé mais devienne présent pour ne plus se répéter. De ce passé immédiat qui fait partie de mon présent, Bergson écrit que « [...] dès qu'il devient image, le passé quitte l'état de souvenir pur et se confond avec une certaine partie de mon présent »²³⁷. Mais que le passé immédiat puisse se confondre avec mon présent vécu, cela ne signifie rien d'autre qu'une abolition ici de différence entre passé et présent, dans un présent vécu qui est une dimension recueillant le passé immédiat en son sein mais qui ne peut se constituer que par l'abolition de cette différence. Et c'est précisément ce qui fait que ce présent vécu ne peut être compris que sur la base de cette différence préalablement admise entre passé et présent. Cette différence, que le présent vécu suppose pour pouvoir l'abolir, et qui n'est donc pas explicable par ce présent vécu puisqu'il lui doit en partie sa constitution, qui est précisément abolition de cette différence, cette différence entre passé et présent, ou le critère de cette différence plus exactement, doit être recherché ailleurs. Ainsi, Bergson en vient à affirmer : « le souvenir actualisé en image diffère donc *profondément* de ce souvenir pur. L'image est un état présent, et ne peut participer du passé que par le souvenir dont elle est sortie »²³⁸.

D'autre part, le passé comme répétition est aussi un certain présent, le présent de la matière. La présentification du passé se fait donc au moins de deux manières : celle d'une répétition du passé, constitutrice du présent de la matière, et celle d'une non-répétition d'un passé, qui est son intégration comme élément du présent vécu. A l'encontre de ce que la définition du présent vécu pourrait nous faire croire, la propre détermination empirique du passé lui-même ne peut donc se déduire du présent vécu. Bien au contraire, puisque ces deux présents ne sont compris que comme deux présentifications différentes du passé. Le passé doit alors être en lui-même bien plus que le simple opposé du présent vécu, qui est la répétition du passé. Il nous faut rechercher une détermination empirique du passé pour lui-même en suivant Bergson.

Nous aboutissons donc en somme, à partir de la brisure du présent vécu, à un dédoublement du passé au travers de la différence manifeste entre passé et présent,

²³⁷ *Ibid.*, p. 156.

²³⁸ *Ibid.*, souligné par nous.

dédoublément auquel le présent vécu nous renvoie, de l'intérieur. Le passé immédiat correspondrait bien à une présentification du passé, c'est-à-dire à du présent, au présent lui-même, bien que le présent vécu ne soit pas épuisé par ce passé immédiat puisque l'avenir immédiat constitue également le présent vécu. La différence entre le présent et le passé est donc intériorisée dans le passé (elle y est celle entre le passé immédiat et le passé en lui-même). C'est que le passé peut servir de dimensionnel central du temps non moins que « le présent vivant » du présentisme.

Pour comprendre comment se redéploie la temporalisation à deux aspects (phénoménalisation du temps idéal, et fuite de ce temps dans cette phénoménalisation) à partir du passé, il faut partir de ce phénomène empirique, intratemporel du passé, qu'est le souvenir. Le souvenir semble désigner ordinairement une sorte de copie mentale ou psychologique d'un événement passé. C'est donc de deux façons qu'il n'est pas le passé lui-même : tout d'abord c'est qu'il est seulement relatif à un événement passé, un événement dans le passé, mais n'est pas le passé lui-même ; ensuite il n'est pas cet événement passé lui-même, mais seulement sa représentation mentale : « Le souvenir pur est en effet, par hypothèse, la représentation d'un objet absent »²³⁹. La réduction empirique est ici manifeste : c'est de nouveau seulement dans des expériences, directes ou indirectes, de souvenir que le passé lui-même se manifeste, au point que cette manifestation empirique le remplace.

Or, le fil conducteur que Bergson adopte pour penser le souvenir pur est un parallèle avec le présent. Certes, il s'agit d'abord de la différence du passé d'avec le présent. Si le présent vécu est déterminé par la pratique, c'est par contraste l'impuissance à laquelle on reconnaît empiriquement le passé lui-même qui est conceptuellement simplement ce qui n'est pas le présent : « Le souvenir, au contraire, impuissant tant qu'il demeure inutile, reste pur de tout mélange avec la sensation, sans attache avec le présent, et par conséquent inextensif »²⁴⁰. L'impuissance et l'inextensivité sont les marques par lesquelles le souvenir se différencie du présent vécu, comme conscience de mon corps. Assez curieusement, cette différence d'avec le présent vécu est ce qui rapproche le souvenir d'un autre présent, le présent de la matière, malgré son inextensivité. Le souvenir et la matière ont en commun l'être-hors-de-la-conscience. De même que la matière était conscience annulée, Bergson s'emploie à rendre compte du caractère

²³⁹ *Ibid.*, p. 79.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 156.

fondamentalement *inconscient* du souvenir pur ; le souvenir pur est l'inconscient. En effet, la dichotomie de la puissance et de l'impuissance recoupe bien celle de la conscience et de l'inconscient, puisque c'est seulement tout ce qui est relatif à la puissance d'agir, à l'action (nos actions, leurs objets et les choses qui pourraient être utiles pour ces actions) qui peuvent devenir présents à la conscience. Etant impuissant, inutile, le souvenir *pur*, et c'est en ce sens qu'il est nettement distingué du présent empirique, ne peut pas être présent à la conscience. Mais ce n'est pas qu'il soit inexistant.

C'est bien ce que veut dire finalement le petit traité ontologique de Bergson, qu'il est ici non moins crucial de se rappeler. Il consiste à séparer présence à la conscience et existence, en relativisant la première. La présence (à la conscience) n'est en effet qu'un des critères de l'existence ; la connexion logique ou causale est un autre critère. « Nous devrions donc dire que l'existence, au sens empirique du mot, implique toujours à la fois, mais à des degrés différents, l'appréhension consciente et la connexion régulière »²⁴¹. La mention de « degrés » vise à réfuter deux conceptions de l'existence également opposées à celle de Bergson. Contre l'ontologie de la présence, il nous est dit ici que l'affirmation de l'existence n'est pas épuisée par le critère de l'appréhension consciente, mais que l'on ne peut pas non plus affirmer que l'existence puisse être séparée de la présence.

Nous voyons dans cette position la cohérence de Bergson. De même qu'il situe sa position entre l'idéalisme et le réalisme, de même il emprunte un chemin médian entre l'existence réduite à la présence et l'existence sans la présence. Or il est important de comprendre précisément en quoi consiste cette position. Présence et connexion renvoient l'une à l'autre. Toute présence de quelque chose à la conscience renvoie à quelque chose qui est hors de cette présence, et la connexion implique toujours la possibilité d'une certaine présence. La mention de « degrés » n'exprime pas les dosages relatifs de la présence et de la connexion, mais les renvois internes animant une circulation entre les deux. Il s'agit là de cette virtualité comme possibilité annulée, longuement exposée ci-dessus, en tant qu'elle résume ces mutuels renvois. Alors que l'image virtuelle concernait le renvoi de la connexion à la présence, le souvenir pur porte sur celui de la présence à la connexion. La présence indique toujours aussi quelque chose d'autre chose qu'elle, quelque chose d'autre hors de sa présence : la présence n'est pas le tout de l'existence, présence n'est pas synonyme d'existence, et cependant la présence est liée à des choses dont l'existence n'est assurée que par la connexion qu'elles ont avec la chose

²⁴¹ *Ibid.*, p. 164.

qui est présente.

On comprend donc la portée de la radicalité de cette différence entre le passé et le présent. Radicalité pas seulement au sens d'extrême, mais aussi au sens d'originale, puisqu'elle impose de repenser le concept fondamental d'existence ; pour penser l'existence, il faut réécrire l'ontologie. Indiquons pourtant les limites de cette démarche de Bergson. Tant que cette différence radicale est retraduite en termes de dichotomie de l'actif et de l'inactif, elle est pensée comme opposition *négative*, où seul un des deux termes est réellement positif, l'autre n'en étant que l'ombre. C'est alors seulement le présent qui détient la détermination concrète, empirique, car le passé n'est que tout négativement déterminé, comme l'impuissant et le non-présent à la conscience. Il faut dégager la pensée s'efforçant de penser cette différence radicale d'une telle négativité et en trouver une figuration plus concrète et plus positive, afin de pouvoir penser le passé en lui-même et pour lui-même. Par là nous obtiendrons la réfutation définitive du présentisme, qui n'a été qu'en partie déjà réfuté par la détermination bergsonienne du présent vécu. Il s'agit de pouvoir se représenter plus concrètement *comment existe* le souvenir pur, s'il n'est *en principe* pas présent à la conscience. Qu'est-ce qu'une existence qui n'est pas présente ni au présent ? Cette question est bien celle que nous avons déjà rencontrée quand il s'agissait de pouvoir penser le mode d'existence de l'image en soi. Comment penser et dire des choses qui sont et restent extérieures à notre appréhension consciente ou perceptive ? C'est ainsi que Bergson va mobiliser tout l'acquis de sa théorie de la perception pure, mais cette fois-ci en recourant à une nouvelle notion, celle d'inconscient.

Tout d'abord, Bergson en appelle à une intuition du sens commun : « Au-delà des murs de votre chambre, que vous percevez en ce moment, il y a les chambres voisines, puis le reste de la maison, enfin la rue et la ville où vous demeurez »²⁴². Cette raison, qui fait que nous supposons bien évidemment, sans même avoir à y penser explicitement, l'existence des chambres voisines, de la maison, de la rue, de la ville, etc., toutes ces choses qui sont pourtant bel et bien en dehors de la présence, cette raison est bien qu'une connexion si étroite et définie qu'elle en devient quasi-logique, qu'elle a « le caractère d'une dérivation mathématique »²⁴³. Bergson écrit plus haut : « Les termes se conditionnent d'une manière tout à fait déterminée, de sorte que l'apparition de chaque

²⁴² *Ibid.*, p. 158.

²⁴³ *Ibid.*, p. 163.

nouveau terme pouvait être prévue. C'est ainsi que je sais, quand je sors de ma chambre, quelles sont les chambres que je vais traverser »²⁴⁴ A vrai dire, tandis que dans la théorie de la perception pure c'était la possibilité de représenter qui rendait possible de parler d'image en soi, ici c'est la connexion nécessaire qui est présentée comme la raison suffisante pour devoir poser l'image en soi. Mais il s'agit en réalité d'une complémentarité, vu que cette connexion nécessaire, mécanique qui assure l'homogénéité de la matière, permet que l'on puisse, et même que l'on doive, supposer raisonnablement *l'existence* des choses non perçues.

La différence tient plutôt aux termes par lesquels Bergson caractérise ces objets eux-mêmes, qui se trouvent en dehors de cette présence à notre conscience mais auxquels nous sommes nécessairement renvoyés par cette connexion quasi-logique qu'ils ont avec ce qui y est présent. Il n'hésite pas à les caractériser comme « une espèce d'état mental inconscient »²⁴⁵. Écoutons-le plus attentivement :

Peu importe la théorie de la matière à laquelle vous vous ralliez : réaliste ou idéaliste, vous pensez évidemment, quand vous parlez de la ville, de la rue, des autres chambres de la maison, à autant de perceptions absentes de votre conscience et pourtant données en dehors d'elle. Elles ne se créent pas à mesure que votre conscience les accueille ; elles étaient donc déjà en quelque manière, et puisque, par hypothèse, votre conscience ne les appréhendait pas, comment pouvaient-elles exister en soi sinon à l'état inconscient²⁴⁶ ?

Deux choses attirent notre attention. Tout d'abord, la répétition de l'argument qui avait été présenté pour justifier l'image en soi, et un changement dans le terme : à la place d'« image en soi », « état (mental) inconscient ». Ce qui compte ici est bien le deuxième point qui est le changement dans le terme. Cette substitution est bien sûr possible du fait de ce qu'ont ici en commun l'objet matériel et le souvenir pur, leur être en dehors de la conscience. L'être mentale et pourtant inconscient peut être considéré comme un élargissement du mode d'existence de l'image en soi au souvenir pur, avec cependant une certaine modification. Les souvenirs purs existent bel et bien, quoiqu'en dehors de notre conscience, tout comme les choses matérielles²⁴⁷. Cette communauté de

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 161.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 158.

²⁴⁶ *Ibid.*

²⁴⁷ Dans son article magistral, Jean-François Marquet remarque bien ce parallèle : « D'entrée, nous y découvrons, non sans surprise, que le souvenir *pur* présente exactement les mêmes caractères que la perception *pure* (i.e. identique à la matière) [...] » (J.-F. Marquet, « Durée

mode d'existence introduit bien à la différence radicale ou extrême entre conscience présente et souvenir du passé. Il y a une extériorité quasi-spatiale entre les eux.

Sur ce point, nous assistons à un renversement surprenant du bergsonisme, puisqu'il reproche ici au sens commun d'être prisonnier d'une habitude qui lui fait souligner indûment ici une différence entre des objets dans l'espace et des états purement temporels : « Mais nous éprouvons beaucoup de peine à nous représenter ainsi les choses, parce que nous avons contracté l'habitude de souligner les différences, et au contraire d'effacer les ressemblances, entre la série des *objets* simultanément échelonnés dans l'espace et celle des *états* successivement développés dans le temps »²⁴⁸. Le bergsonisme, qui était parti de l'opposition fondamentale entre espace et temps, en vient à dire au contraire, qu'il y a ici ressemblance profonde entre des objets spatiaux et des états temporels.

Cependant, si l'on s'en tenait trop à cette ressemblance, on commettrait une autre sorte d'erreur, car le souvenir pur serait alors conçu à l'instar du présent de la matière. Chaque souvenir pur existe bien comme existe un objet matériel, c'est-à-dire en dehors de notre conscience, sans que nous soyons conscients de son existence. Pourtant, un souvenir n'est jamais un objet matériel, puisque le souvenir pur n'est pas en lui-même représentable comme ce dernier, sinon il n'y aurait pas de différence radicale entre passé et présent. Si nous revenons aux critères qui nous font affirmer l'existence, la raison pour laquelle les objets matériels en dehors de la conscience, sont des images en soi, c'est parce qu'ils sont encore agissants. Leur activité est en principe assurée par ces connexions nécessaires qu'expriment les lois mécaniques de l'univers matériel. Par contre, le souvenir pur a été essentiellement caractérisé par l'impuissance et l'inextensivité.

Du coup, l'extériorité, la non-présence à la conscience, l'extériorité quasi-spatiale, n'est pas suffisante pour que la différence entre le présent et le passé soit *radicale*. Au contraire, elle reconduit le passé à un autre présent qui est celui de la matière, et pour éviter à ce rapprochement qui ne nous permet pas de voir en quoi consiste la différence radicale entre passé et présent, nous ne pouvons pas ne pas recourir à la dichotomie entre actif et inactif. Une telle différence entre non-présence et présence à la conscience reste donc en deçà de la dichotomie entre actif et inactif. Mais comme nous l'avons indiqué,

bergsonienne et temporalité », dans J.-L. Viellard-Baron (éd.), *Bergson. La durée et la nature*, Paris, PUF, coll. « débat philosophique », 2004, p. 83).

²⁴⁸ *MM*, p. 161.

cette dichotomie n'est pas non plus suffisante, puisqu'elle ne nous donne pas une positivité autonome du passé qui se distingue radicalement du présent. C'est pourquoi il faut encore trouver le phénomène proprement mémoriel à partir duquel il deviendra possible de spécifier le souvenir pur en lui-même. La définition du présent vécu nous donne bien le point de référence pour pouvoir repérer le souvenir pur dans sa différence d'avec le présent vécu, et le présent de la matière nous permet d'envisager, par son analogie, le mode d'existence du souvenir pur. Pourtant, le passé, le souvenir pur, est encore pris entre les deux présents ; il n'est pas le présent vécu (détermination seulement négative et dépendante du présent vécu), et il ressemble au présent de la matière. Cette différence et cette ressemblance ne nous font pas voir ce qu'est le passé en lui-même.

3.6. Le passé en lui-même : l'« image invisible »

Il faut en arriver à ce tournant décisif où l'on passe du souvenir en tant qu'il est déterminé à partir des deux présents au souvenir en tant que c'est à partir de lui que les deux présents sont au contraire déterminés²⁴⁹. Le remplacement de l'image en soi par cette « espèce » d'état mental inconscient le suggère déjà. L'élargissement du mode d'existence de l'image en soi au souvenir pur ne fait pas de celui-ci une sorte d'image, une certaine chose matérielle ; c'est au contraire l'image en soi qui commence à être envisagée à partir d'une certaine existence mentale dont le modèle sera précisément le souvenir pur, en tant que Bergson voit ce qui distingue par excellence l'esprit dans la mémoire. L'adjectif « inconscient » fait certes référence aux objets matériels, si bien que le souvenir pur peut emprunter pour la conception de son mode d'existence certains traits à celui de l'objet matériel. « Inconscient » pourrait signifier alors simplement « non-conscient ». Mais Bergson y adjoint l'adjectif « mental » pour bien signifier que cette inconscience reste un état de l'esprit quoique non conscient. Ce mental serait le « degré » minimum de la spiritualité ou la spiritualité minimale comme base ontologique commune à la conscience et à la matière. Par conséquent, ce « mental » annonce le renversement qui assurera la primauté du souvenir pur sur les deux présents (celui du présent vécu de la conscience et celui de la matière).

²⁴⁹ il s'agit véritablement d'« un renversement métaphysique qui est le signe des grandes ontologies » (F. Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, op. cit., p. 149).

Quelle est donc cette expérience ou ce phénomène manifestant proprement le souvenir pur dont les deux présents ne sauraient rendre compte ? Pour la découvrir, il convient de revenir sur ce fait que cet état inconscient est une caractéristique commune aux modes d'existences du souvenir et de l'objet matériel, et de s'interroger sur l'enjeu d'une telle analogie quant à leur mode d'existence. Il s'agit de rejeter d'entrée de jeu la question « où se conserve le souvenir ? »²⁵⁰. De même que nous ne nous demandons pas où se conserve un verre, de même il est absurde de se demander où l'est le souvenir. Mais ce qui est beaucoup plus important, c'est de considérer l'inverse de ce parallèle. Si l'on se demandait où se conserve le souvenir pur, ne faudrait-il pas également se poser la question de savoir où se conserve un objet matériel ? Loin de simplement rejeter la question de la conservation pour le souvenir pur, il faut l'étendre à tout comme une question de portée vraiment universelle. Le phénomène de la conservation pour ce qui est est un phénomène proprement temporel qui ne se réduit à aucun phénomène ou rapport spatial : « Parce que l'on a montré qu'une chose est *dans* une autre, on n'a nullement éclairé par là le phénomène de sa conservation »²⁵¹. La conservation, c'est bien une expérience qui caractérise le souvenir pur, mais c'est également la plus universelle, au point qu'il faudrait parler non seulement de souvenirs pour nos souvenirs psychiques mais aussi de « souvenir » d'un verre pour parler de sa conservation temporelle, à savoir de sa subsistance identitaire dans le temps. C'est seulement à partir de cette universalité du problème de la conservation que nous pourrions envisager comment le souvenir pur pourrait être le dimensionnel le plus originaire, à partir duquel il serait possible de faire la genèse des autres dimensionnels du temps.

A cet égard, nous pouvons trouver un passage où ce tournant semble se produire, non pourtant sans s'accompagner d'une certaine ambiguïté. Il s'agit de la réfutation de l'hypothèse matérialiste, qui voit dans le cerveau le réservoir des souvenirs. Bergson procède ainsi :

Admettons un instant que le passé se survive à l'état de souvenir emmagasiné dans le cerveau. Il faudra alors que le cerveau, pour conserver le souvenir, se conserve tout au moins lui-même. Mais ce cerveau, en tant qu'image étendue dans l'espace, n'occupe jamais que le moment présent ; il constitue, avec tout le reste de l'univers matériel, une coupe sans cesse renouvelée du devenir universel. Ou bien donc vous aurez à supposer que cet univers périt et renaît, par un véritable miracle, à tous les moments de la durée, ou vous devrez lui transporter la continuité d'existence que

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 165.

²⁵¹ *Ibid.*

vous refusez à la conscience, et faire de son passé une réalité qui se survit et se prolonge dans son présent : vous n'aurez donc rien gagné à emmagasiner le souvenir dans la matière, et vous vous verrez au contraire obligé d'étendre à la totalité des états du monde matériel cette survivance indépendante et intégrale du passé que vous refusiez aux états psychologiques. Cette survivance *en soi* du passé s'impose donc sous une forme ou une autre [...] ²⁵².

Tout comme l'image en soi, la survivance en soi du passé s'impose impérativement comme une nécessité à la pensée. Cependant, à la différence de l'image en soi, Bergson dit que cette survivance du passé peut prendre une forme ou une autre parmi deux : nos souvenirs, s'ils ne se conservaient pas d'eux-mêmes mais étaient conservés dans un cerveau, imposeraient que ce cerveau — et tout l'univers matériel solidaire — soit lui-même conservé. Il pourrait sembler que ces deux formes de la conservation, en eux-mêmes, ou dans le cerveau, des souvenirs, s'excluent l'une l'autre. L'ambiguïté de ce passage tient à cette apparente exclusivité, qui provient du contexte, celui d'une réfutation de la position matérialiste. S'agissant de nos souvenirs, qui sont le seul objet sur quoi porte ce passage, il est vrai qu'ils, selon Bergson, ne doivent pas au cerveau leur conservation, et c'est pourquoi il y a alternative *exclusive*. Ou bien nos souvenirs se conservent d'eux-mêmes, ou bien ils dépendent pour leur conservation du cerveau, qui doit alors lui-même à son tour dépendre de la conservation de tout l'univers matériel. Il s'agit seulement de l'indépendance de la survivance de *nos* souvenirs. Cette alternative laisse intact le problème de la conservation de l'univers matériel lui-même sur laquelle Bergson ne tranche pas. Comme Bergson lui-même le fera plus tard, il faut franchir un pas de plus, et dire qu'il y a bien survivance en soi du passé de la matière, survivance sans laquelle un cerveau ne serait pas en mesure d'être lui-même ce qu'il est maintenant. Au lieu de s'arrêter à l'autoconservation de nos souvenirs en suggérant par là que l'univers matériel n'a pas d'une telle conservation, il faut affirmer les deux à la fois. C'est pourquoi l'on peut dire d'un objet matériel qu'il est non seulement une image en soi, mais aussi qu'il existe à l'état *mental* inconscient. Notre mémoire comme l'univers matériel se conservent chacun à sa façon, indépendamment ²⁵³.

²⁵² *Ibid.*, p. 165-166.

²⁵³ Bergson a donné un autre argument pour l'autoconservation de la mémoire dans son article « L'âme et le corps » (voir *ES*, p. 55-56). Cet argument montre plus clairement le fondement d'une telle thèse. Il s'agit au fond de l'indivisibilité de la durée. Il commence par montrer l'indivisibilité du moment que dure la prononciation d'un mot comme « causerie » dans un discours, puis il élargit cette indivisibilité de proche en proche à notre vie toute entière. Bergson écrit : « Je crois bien que notre vie intérieure tout entière est quelque chose comme une phrase unique entamée dès le premier éveil de la conscience, phrase semée de virgules, mais nulle part

Il y a en effet une expérience spéciale qui prouve cette autoconservation du passé, et qui présente une autorité empirique. Il s'agit de l'expérience journalière d'apprendre par cœur une leçon, que Bergson a analysée au début du chapitre II pour distinguer deux sortes de mémoire, la mémoire-habitude et la mémoire-image. Lors du premier exercice, où nous récitons la leçon après l'avoir lue une seule fois, nous l'avons en réalité déjà toute en nous. Nous ne savons pas la reproduire par nous-mêmes, mais la leçon lue nous est d'une certaine manière, apparemment mystérieuse, présente, puisqu'elle nous signale, comme de loin, nos erreurs : « Nous reconnaissons à un vague sentiment de malaise telle erreur que nous venons de commettre, comme si nous recevions des obscures profondeurs de la conscience une espèce d'avertissement »²⁵⁴. Sans et avant même tout effort pour retenir, avant même l'achèvement de l'apprentissage, un souvenir a été produit et s'est conservé spontanément. C'est lui qui semble réagir à l'infidélité de la reproduction volontaire, bien qu'il reste insaisissable à tout effort pour l'appréhender.

Bergson cite une expérimentation psychologique de W. G. Smith qui confirme cela plus objectivement. Après un conditionnement artificiel qui dissocie articulation vocale et lecture visuelle, on garde une sorte de « *représentation d'ensemble* », une « *Gesamtvorstellung* » de ce que l'on vient de voir, une série de lettres, sans être capable d'en atteindre le souvenir, l'effort pour le faire semblant précisément l'écarter davantage²⁵⁵.

Cette expérimentation semble rendre compte de la raison pour laquelle nous n'avons qu'un *vague* sentiment de malaise lorsque nous reproduisons incorrectement ce que nous avons lu, malaise qui signale le non-conforme sans pouvoir donner le conforme, ou qui ne laisse qu'une impression d'ensemble sans en livrer le détail : c'est que cette vision d'ensemble détaillée est tout aussi présente qu'insaisissable. Notre effort pour la saisir, la fixer, la fait encore plus disparaître, au contraire. Nous voyons là se manifester empiriquement la différence radicale entre passé et présent, dans cette disparition du souvenir autoconservant dans l'effort pour le plier au joug du présent. D'où l'impression empirique que cause ce souvenir pur : « [...] L'image complète est là, mais fugitive, véritable fantôme qui s'évanouit au moment précis où votre activité motrice voudrait en

coupée par des points » (*ES*, p. 56-57. Une pareille idée est aussi exprimée dans « le rêve » (voir *ibid.*, p.95).). Par conséquent, l'auto-conservation de la mémoire n'est en réalité qu'une autre expression de l'idée de la durée comme continuité indivisible.

²⁵⁴ *MM*, p. 92.

²⁵⁵ *Ibid.*, Cf. aussi p. 92-93.

fixer la silhouette »²⁵⁶. Nous avons là le phénomène, ou bien l'expérience, qui nous permet d'approcher le souvenir pur dans ce qu'il a de radicalement différent de la perception présente. Nous le résumons en formant l'expression d'« image invisible » nous désigner cette image « complète » mais « fantôme ».

Pourtant, cela pose immédiatement un véritable problème. Comment comprendre cet énoncé, « *l'image complète* [du passé] est là », même si elle n'est que « fugitive, véritable fantôme », alors que Bergson dit par ailleurs que le souvenir pur n'existe jamais sous la forme d'une image, même d'une image virtuelle ? Comment comprendre cela, une image qui soit complète d'un souvenir pur qui, comme tel, ne peut devenir image, image donc *invisible* du souvenir pur ? Il est évident que la logique de la possibilité annulée, « neutralisée » n'est pas de mise ici. Au contraire, et pour le dire à l'avance, ce sera bien plutôt cette logique de la neutralisation qui nous apparaîtra finalement dépendre de l'image *invisible* du souvenir pur, car comme nous en avons prévenu, la différence *minimale* entre le passé et le présent, qui est le fondement du mode d'être paradoxal de l'image en soi, trouve son éclaircissement dans le rapport génétique, dans la différenciation, qui fait passer du passé au présent, et le problème de ce rapport se concentre dans celui du devenir-image du souvenir pur. En un mot, les deux phénomènes caractéristiques du passé, qui sont sa conservation et son rappel, se nouent dans le devenir « souvenir-image » de cette « image invisible » du souvenir pur.

3.7. L'« image invisible » : un schéma dynamique

Pour pouvoir obtenir une réponse à cette question décisive, il convient de recourir de nouveau à un autre phénomène empirique propre à la mémoire. Il s'agit cette fois-ci de *cette volonté impulsive, de cette pulsion* propre à des souvenirs purs pourtant *impuissants*. Elle se révèle clairement dans les rêves. Bien que ce ne soit que plus tard que Bergson ait approfondi leur examen dans sa conférence sur « le rêve » de 1901, la racine de ce phénomène est brièvement présentée dans *Matière et Mémoire*. L'essentiel du rêve tient dans « « l'exaltation » de la mémoire ». Dans le rêve, « des souvenirs qu'on croyait abolis reparaissent alors avec une exactitude frappante ; nous revivons dans tous leurs

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 92.

détails des scènes d'enfance entièrement oubliées ; nous parlons des langues que nous ne nous souvenions même plus d'avoir apprises »²⁵⁷. C'est un fait journalier que tout le monde partage. Certains cas de noyés et de pendus ayant survécu alors qu'ils avaient perdu tout espoir, et surtout toute tendance à vivre montrent aussi le rappel spontané, automatique et extrême de souvenirs, de la façon la plus frappante : ils ont vu toute leur vie défiler, en détails et dans l'ordre, devant leur esprit²⁵⁸. Tout se passe donc comme si les souvenirs purs avaient une certaine tendance spontanée à redevenir présents à la conscience, à resurgir dans son présent. Mais s'ils peuvent ainsi revenir, en surgissant dans nos rêves, cela se fait toujours sans notre volonté ; ce sont des souvenirs involontaires. C'est comme s'ils étaient animés par leur propre volonté de resurgir.

Dans la conférence *Le rêve*, nous trouvons des énoncés plus explicites quant à cette sorte de pulsion propre aux souvenirs :

Mais les souvenirs que ma mémoire conserve ainsi dans ses plus obscures profondeurs y sont à l'état de fantômes invisibles. Ils aspirent peut-être à la lumière [...] [Dans le rêve], ils se lèvent, ils s'agitent, ils exécutent, dans la nuit de l'inconscient, une immense danse macabre. Et, tous ensemble, ils courent à la porte qui vient de s'entr'ouvrir. Ils voudraient bien passer tous²⁵⁹.

Les souvenirs conservés dans les profondeurs de la mémoire seraient donc comme autant de fantômes, de revenants, qui aspireraient tous d'eux-mêmes à revivre au point qu'il faudrait les repousser, les refouler, pour n'en laisser que certains revenir, en fonction des besoins de la situation présentée par le présent vécu de la conscience.

A vrai dire, Bergson en vient à présenter cette tendance voire ce désir de la mémoire aspirant à resurgir dans le présent comme l'une des deux constantes déterminant notre vie psychologique : « [...] Cette mémoire elle-même, avec la totalité de notre passé, exerce une poussée en avant pour insérer dans l'action présente la plus grande partie possible d'elle-même »²⁶⁰. C'est donc tout le passé de cette mémoire qui reviendrait, si cela ne tenait qu'à lui. L'autre constante de la vie psychologique doit donc être la régulation exercée par le présent, qui sélectionnera ce qui est approprié à la situation vitale présente parmi tous ces souvenirs qui n'aspirent tous qu'à resurgir : « Bref, si la totalité de nos souvenirs exerce à tout instant une poussée du fond de l'inconscient, la

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 172.

²⁵⁸ *Ibid.*

²⁵⁹ *ES*, p. 95-96.

²⁶⁰ *MM*, p. 187.

conscience attentive à la vie ne laisse passer, légalement, que ceux qui peuvent concourir à la faveur de cette condition générale de ressemblance qu'il a bien fallu poser »²⁶¹.

D'où les deux schémas célèbres du cône renversé, comme représentation de la mémoire dans son ensemble. Bergson nomme la surface de ce cône renversé, où tous les souvenirs sont disposés en fonction de leur ordre chronologique, « plan du rêve ». Par conséquent, si c'est d'abord dans le rêve que nous apparaît empiriquement cette pulsion, cette poussée de la mémoire tendant à faire resurgir le plus de souvenirs possible, loin cependant d'être quelque chose de particulier, cette tendance semble bien être un trait essentiel du passé comme tel, qui serait susceptible d'être parfois empiriquement éprouvé, si les circonstances ne s'y opposaient.

Cette poussée peut être directement rapprochée de ce « prolongement du passé dans le présent » qui est la définition de base de la durée bergsonienne. Mais une différence apparaît. Ce prolongement du passé ne signifie jamais présentification du passé, alors que c'est ce à quoi cette poussée de la mémoire tendrait précisément. Tandis que dans la durée, le passé contribue à informer et à former le présent *sans y être vu*, une telle poussée de la mémoire *peut* entamer, dévorer, usurper le présent. Cette poussée du passé est donc par définition la possibilité dangereuse de devenir une image pleinement actuelle ; elle est dangereuse, puisqu'elle tend à effacer la différence minimale entre le passé et le présent²⁶². Voilà quel est le nouvel acquis propre à *Matière et Mémoire* en tant qu'il s'agit d'une étude approfondie de la mémoire comme passé *empirique*. Cette étude introduit une dynamique proprement conflictuelle dans la durée.

Mais avant de le montrer, il convient de revenir à notre présente question concernant le devenir-image du souvenir pur, car c'est au travers de cette question que nous allons pouvoir examiner ce qui dans ce nouvel acquis de *Matière et Mémoire* nous permettra aussi d'étayer notre hypothèse d'une autre lecture possible de cet ouvrage.

²⁶¹ *ES*, p. 144-145.

²⁶² L'enjeu est donc bien celui d'une négativité destructrice qui serait *immanente* à la durée. Tentant de caractériser la métaphysique bergsonienne par le « langage de la *pulsion* », Rudolf Bernet écrit : « Le plus grand risque d'une pulsion laissée à elle-même est de tourner fou et de se dégrader en un mécanisme de répétition aveugle et entêté » (R. Bernet, « La conscience et la vie comme force et pulsion », dans C. Riquier (dir.), *Bergson*, Paris, Cerf, coll. « Les cahiers d'Histoire de la Philosophie », 2012, p. 26). Selon lui, « toute tendance, telle que Bergson l'envisage, est donc une force qui est à la fois encadrée de l'extérieur et structurée de l'intérieur par ses virtualités qui sauvegardent son pouvoir créateur et *la gardent d'une réalisation aveugle et destructrice* » (*ibid.*, p. 27, souligné par nous). C'est que se réaliser de façon aveugle et destructrice est inhérent à toute tendance, et qu'il y a donc une pulsion aveugle, destructrice, obstinée qui veut sa réalisation coûte que coûte dans toute tendance.

Nous avons vu que le souvenir pur était une tendance à un devenir-image, mais que, ce faisant, ce souvenir pur ne pourrait pas rester pure force, ou pulsion dépourvue de forme ou de contenu, à savoir d'information. Sinon, nous ne pourrions nous rendre compte de la fidélité de la mémoire. Comment une force dépourvue de contenu pourrait-elle en effet nous transmettre une information véritable sur ce qui est passé ? Entre une force, une énergie, et une image, il ne peut se former aucune relation propre à permettre d'établir un jugement vrai en termes d'adéquation. Il s'ensuit que le souvenir pur devrait être, ou devenir, une tendance, une pulsion comportant une certaine forme comme image spéciale, qui pourrait se développer ensuite en images actuelles. C'est pourquoi nous avons forgé l'expression paradoxale d'« image invisible » pour résumer ce qui caractérise le souvenir pur : celui-ci a bien en lui de quoi une certaine forme d'image, fût-ce en un sens très paradoxal.

Or nous trouvons la clef pour élucider ce paradoxe dans un autre concept bergsonien : celui de « schéma dynamique ». A vrai dire, ce concept n'est pas encore adéquatement présenté dans *Matière et Mémoire*. C'est seulement dans l'article ultérieur « L'effort intellectuel » (initialement paru en 1902) que ce concept sera élaboré. On trouve seulement dans *Matière et mémoire* le concept, apparemment similaire, de « schème moteur », mais celui-ci est en toute rigueur distinguable du « schéma dynamique ». Le schème moteur intervient dans le prolongement d'une image actuelle en une (ré)action. Il désigne d'abord des mouvements naissants, ou des sensations musculaires naissantes, qui reproduisent l'« essence » d'une action à exercer par les mouvements du corps propre. Ces mouvements naissants esquissent donc seulement les mouvements concernés, non leur détail mais simplement « leurs grandes lignes et leurs directions principales »²⁶³. Ainsi, habituer son oreille aux sons d'une langue étrangère serait apprendre à leur coordonner certaines tendances motrices des muscles vocaux, ce qui permettrait de reconnaître ces sons à l'audition, même quand ils ne sont eux aussi qu'esquissés, selon Bergson. Ce sont ces « schèmes moteurs »²⁶⁴ qui permettraient, conjoints avec ce qui est entendu, de reconstituer des syllabes souvent « avalés », et d'identifier les mots. En somme, le schème moteur serait lié au mouvement, à l'action, dans la mesure où il en dessinerait l'esquisse en ébauchant la tendance naissante sous forme de sensation

²⁶³ *MM*, p. 121.

²⁶⁴ Par conséquent, l'adjectif « moteur » signale que ces schèmes concernent de mouvements corporels, tandis que l'adjectif « dynamique » dans schéma dynamique désigne plutôt le développement dynamique du schéma lui-même en images, comme nous allons le voir.

musculaire. Ce serait une forme matérielle, corporelle, de la mémoire, une forme de la mémoire-habitude en voie de montage d'un système de mouvements réflexifs.

Le schéma dynamique, par contre, concerne plutôt l'autre mémoire, la mémoire pure. Il n'est pas l'accompagnement d'une image perceptive, mais est plutôt la source des souvenirs-images. La définition que Bergson en donne est la suivante : « Nous entendons par là que cette représentation contient moins les images elles-mêmes que l'indication de ce qu'il faut faire pour les reconstituer »²⁶⁵.

Il s'agit originairement d'une méthode mnémotechnique. Le cœur de la mnémotechnique tient moins dans la conservation des images en tant que telles que dans le développement reconstitutif de ces images pour les rappeler à partir d'une certaine représentation du tout, dans laquelle toutes les images élémentaires se pénètrent mutuellement les unes les autres. Comme elle n'est pas seulement la représentation *du tout*, mais aussi *une* représentation, elle garde sa propre individualité, si bien qu'elle ne situe pas au même niveau que le concept ; elle n'est ni abstraite, ni seulement universelle ; elle est à la fois universelle et individuelle. Ce n'est pas une image parmi d'autres, mais une *méta-image*, image d'images, image qui produit d'autres images, ou plutôt image de la production d'images.

C'est pourquoi Bergson mobilise la notion de schéma. Cette notion désigne quelque chose qui relève encore de l'image tout en dépassant la particularité limitatrice qu'a l'image *fixée*. L'étymologie du mot « schéma », que Bergson lui-même rappelle, suggère bien son statut singulier, entre concept et image. « Schéma » signifie forme ou figure ; le schéma « oscille » entre l'universalité de la forme et l'individualité de la figure. De même que Kant définissait le schème comme « la représentation de la méthode »²⁶⁶, le

²⁶⁵ *ES*, p. 161.

²⁶⁶ « C'est alors cette représentation d'une méthode générale de l'imagination pour procurer à un concept son image que j'appelle le schème correspondant à ce concept » (Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, p. A 140 ; *tr. cit.*, p. 226. En fait, le schéma bergsonien s'approche beaucoup du schème kantien, malgré une différence essentielle dont nous allons parler. En effet, si d'après Hyppolite la mémoire pure bergsonienne peut être comprise comme un « savoir », elle se développerait en souvenirs-images qui « *sont activement créées ou reproduites* » (J. Hyppolite, « Aspects divers de la mémoire chez Bergson » dans *Figures de la pensée philosophiques*, t. I, Paris, PUF, 1971, rééd. 1991, p. 476). C'est en cela que l'on trouve ici une structure de l'activité mentale semblable à celle dont parle Kant. Tout comme le schème kantien, le schéma bergsonien joue le rôle de relier le savoir ou l'idée à des images. Dans les deux cas il s'agit de la transition d'une non-image à une image. Dans *L'Évolution créatrice*, Bergson caractérisera l'*idée* d'une façon qui nous fait encore penser au schème kantien : elle est « la représentation de l'acte par lequel on se représente » une image fuyante du souvenir (*EC*, p. 160). Notons en outre que l'idée dans ce contexte est conçue comme le savoir acquis par une généralisation abstraite du souvenir.

schéma bergsonien donne l'indication de ce qu'il faut faire pour reconstituer, reproduire des images.

L'adjectif « dynamique » nous suggère que le développement de l'image à partir du schéma est inhérent au schéma lui-même, qu'il est comme sa propre tendance. C'est donc de l'intérieur même du schéma que les images se développent. En un sens, la méthode mnémotechnique tient dans la recherche d'un schéma approprié, en tant qu'il pourra se développer *spontanément* en images. Le dynamique différencie le schéma bergsonien du schème kantien.

Ainsi, nous trouvons dans le concept de schéma dynamique le modèle du souvenir pur²⁶⁷. L'énigme de l'image invisible, cette expression caractérisant précisément ce mode paradoxal d'existence du souvenir pur, est éclairée par ce concept. Le schéma dynamique nous fournit cette « image énergique », ou cette « pulsion informatique » que nous cherchions. Dans ce concept de schéma, nous avons la notion d'une certaine image très spéciale qui est développable en images. Parce que le schéma n'est pas une image parmi d'autres, mais l'image d'un tout ou d'un ensemble individualisé d'images. De même que les images élémentaires se pénètrent mutuellement les unes les autres, la pénétration réciproque des souvenirs-images forme la mémoire pure. Si l'on pense à la formation du souvenir, cette pénétration sera aisément comprise. Chaque perception

²⁶⁷ Il est cependant besoin d'être précis quant à cette mobilisation du schéma dynamique pour tenter de penser le souvenir pur, car il existe bien une différence nette entre celui-ci et celui-là. Il faut en effet ne pas perdre de vue que le schéma dynamique est invoqué par Bergson à l'occasion de l'examen de l'effort volontaire et conscient qui est fait pour se rappeler. Le schéma dynamique est donc alors une méta-image *choisie*, voire *fabriquée* pour pouvoir développer à volonté des séquences déterminées de souvenirs. Par contre, la mémoire pure en tant que méta-image, se forme *spontanément*, indépendamment de notre volonté consciente. Cependant, cette différence ne nous empêche pas de dire que la mémoire pure existe sous la forme de quelque chose qui ressemble au schéma dynamique, dans la mesure où celui-ci désigne une sorte *sui generis* d'image, une méta-image. Le schéma dynamique est une donnée tirée de l'observation empirique à partir de laquelle nous pouvons tenter de concevoir le mode d'existence et de fonctionnement du souvenir pur. Inversement, le souvenir pur est le fondement de la possibilité du schéma dynamique ; c'est sans doute en reproduisant volontairement, en mimant le mode d'auto-développement du souvenir pur par la remémoration volontaire qu'un schéma dynamique peut être mis en œuvre. C'est d'ailleurs pourquoi le schéma dynamique garde lui aussi encore une certaine automaticité. Après avoir été choisi ou fabriqué par nous, ce sera désormais le schéma dynamique lui-même qui développera sa séquence de souvenirs *en nous* : « Analysez maintenant les procédés imaginatifs de la mnémotechnie, vous trouverez que cette science a précisément pour objet d'amener au premier plan le souvenir spontané qui se dissimule, et de le mettre, comme un souvenir actif, à notre libre disposition [...] La faculté de photographie mentale, dit un auteur, appartient plutôt à la subconscience qu'à la conscience ; elle obéit difficilement à l'appel de la volonté. [...] Il faut, en quelque sorte, imiter l'instantanéité de cette mémoire pour arriver à la discipliner » (*MM*, p. 93-94).

reçue, chaque expérience distinctivement vécue au moment présent forme *en même temps* un tout avec toutes perceptions du passé conservées. C'est bien ce que nous apprend l'intuition de la durée. Et c'est aussi la leçon de la thèse bergsonienne de la contemporanéité de la formation du souvenir et de la perception²⁶⁸. La perception participe à la formation de son souvenir en même temps qu'elle nous est donnée.

Si nous voulions chercher l'équivalent de ce schéma dynamique dans *Matière et Mémoire*, ce serait moins dans le concept de schème moteur que nous le trouverions que dans l'image de la « nébulosité » des souvenirs purs. Décrivant comment dans l'effort volontaire s'effectue le progrès du souvenir pur au souvenir-image, Bergson emploie cette image : « Peu à peu il apparaît comme une nébulosité qui se condenserait ; de virtuel il passe à l'état actuel ; et à mesure que ses contours se dessinent et que sa surface se colore, il tend à imiter la perception »²⁶⁹. Le schème moteur ne désignait que des mouvements naissants comme une esquisse, un croquis du mouvement corporel à reproduire, alors que l'image de la nébulosité exprime bien la pénétration réciproque d'une multiplicité de souvenirs développables en autant d'images. C'est ainsi que le concept de schéma dynamique est déjà impliqué dans *Matière et Mémoire* sous la forme de l'image de cette « nébulosité », ce qui justifie notre évocation d'un concept qui apparaîtra plus tard pour interpréter la théorie de la mémoire pure de *Matière et Mémoire*, nous gardant en fait du risque d'une projection rétrospective. Il s'agit plutôt d'implicite et d'explicite. Si nous poursuivons ce fil conducteur de la nébulosité qui concerne le passage du souvenir pur au souvenir-image, nous parviendrons à la théorie de l'« idée générale »²⁷⁰ qui le met au jour conceptuellement. Mais ce n'est pas la place d'un tel approfondissement.

Ici, ce qu'il ne faut pas perdre de vue est le dynamisme inhérent au souvenir pur. Le souvenir pur *peut* devenir image, non seulement parce qu'il contient implicitement toutes les images élémentaires²⁷¹, sous la forme d'une nébulosité, mais aussi parce qu'il le *veut*.

²⁶⁸ Cf. *ES*, p. 129-132. Nous discuterons plus tard cette thèse.

²⁶⁹ *MM*, p. 148.

²⁷⁰ Cf. *ibid.*, p. 173-182.

²⁷¹ Remarquons que, puisque le souvenir pur se forme comme une nébulosité, rigoureusement parlant, dans la mémoire pure, il n'y aurait pas des souvenirs purs *individuels*, mais un seul souvenir pur qui comporte une multiplicité virtuelle, latente, tout comme la multiplicité qualitative de la durée psychologique. C'est qu'entre le souvenir pur et les images-souvenirs, il n'y aurait aucune correspondance univoque. Mais nous verrons que, à l'encontre de la multiplicité qualitative de la durée, cette nébulosité qui ressemble à la multiplicité qualitative est essentiellement liée à son explosion en images individuelles, images-souvenirs. En réalité, c'est à

Le dynamisme du schéma, qui fait allusion à l'auto-développement du souvenir pur en image, correspondrait donc aussi à cette *pulsion* inhérente au souvenir pur dont nous parlons. Or, devenir image, c'est devenir spatial, devenir quelque chose qui se juxtapose à d'autres choses dans un espace, dans la mesure où le terme d'image renvoie à la matière. Si la logique de la durée rend compte de la formation de l'ensemble individualisé des images, à partir de la nébulosité de la mémoire pure, le dynamisme pulsionnel inscrit la tendance à se développer *spontanément* en images *distinctes, séparées*, dans un tel ensemble. Nous pouvons même dire qu'il s'agit d'une certaine tendance à l'auto-explosion en cet ensemble, en tant qu'elle brise cette sorte d'ensemble organisé, d'organisme de la nébulosité en images séparées ayant chacune ses contours nets. Cela revient à une inscription de la spatialisation au cœur de la durée. La mémoire pure non seulement recueille les images perceptives pour en former l'ensemble des souvenirs, au fur et à mesure que les images de la perception se produisent, mais tend aussi à faire « exploser » cet ensemble en images matérielles, en images-souvenirs.

Par conséquent, il importe de penser ensemble et cette nébulosité et cette explosion qui sont impliquées dans le schéma dynamique, afin de pouvoir saisir le mode d'existence *sui generis* du souvenir pur. Il convient de revenir sur cette dualité de la méta-image que le schéma dynamique a déjà bien manifestée. En effet, le recueil des souvenirs ne donne pas seulement un ensemble de souvenirs, mais il apparaît lui-même comme une image, une représentation *sui generis*, et cette image singulière ne cesse de tenter de se développer en d'autres images. L'explication la plus fondamentale de cette dualité se trouve dans la continuité temporelle : comme il n'est pas possible de tracer une ligne de démarcation stable entre le passé et le présent, la formation du souvenir n'est pas seulement contemporaine du présent, mais contemporaine aussi de son propre développement²⁷². Car cette formation elle-même apparaît aussi comme une image

cause de ce lien essentiel qu'il nous est permis de parler souvent des souvenirs purs au pluriel, car la réalité du souvenir pur est ce qui est toujours déjà en voie de devenir plusieurs images distinctes.

²⁷² Notre interprétation est donc fort différente de celle de Deleuze. Deleuze dégage de la thèse bergsonienne de la contemporanéité du passé et du présent l'idée du « passé en général » qui serait la *condition transcendantale* du passage du présent. Le problème de l'argumentation deleuzienne tient dans ce que le passé y change subrepticement de statut. Tout d'abord, il était une partie constitutive du passage lui-même : « Comment un présent quelconque passerait-il, s'il n'était passé *en même temps* que présent ? » (G. Deleuze, *Le bergsonisme*, Paris, PUF, 1966, p. 54). N'étant que ce qui *est passé*, le passé lui-même n'est qu'une partie du passage. Puis le passé est élevé tout à coup au rang de condition même de ce passage. Le passé est l'élément « *par lequel* tous les présents passent » (*ibid.*, souligné par nous). La vérité est que c'est plutôt la

actuelle, si vague soit-elle, image du processus de sa formation qui pénètre la perception présente, ou bien qui recouvre celle-ci.

Cela nous apprend ce qu'est un enregistrement authentique. Tout enregistrement authentique est un enregistrement double : enregistrement d'un présent dans ce qui devient, ce faisant, passé (conservation d'un présent dans le passé), et enregistrement de cet enregistrement (la conservation de ce passé lui-même dans le présent !), simultanément. Rappelons quel est ce en quoi Bergson voit la différence entre l'image-souvenir et l'image perceptive. Tant que les deux sont présentes, elles ne sont pas distinguables par des traits spécifiques. C'est pourquoi il y a tant de confusions concernant l'image-souvenir. L'image-souvenir n'a pas en elle-même de marque qui nous indiquerait qu'elle relève du passé. C'est seulement eu égard au fait qu'elle est puisée dans la mémoire que nous pouvons considérer une image comme un souvenir rappelé : « Je ne lui [un souvenir réalisé comme souvenir-image] restituerai son caractère de souvenir qu'en me reportant à l'opération par laquelle je l'ai évoqué, virtuel, du fond de mon passé »²⁷³. C'est qu'un passé enregistré, conservé pour être considéré comme tel, doit bien être accompagné d'une certaine manière de quelque chose qui indique qu'il s'agit d'un enregistrement. Le souvenir pur doit donc être caractérisé par ce double enregistrement, par cette double conservation : la conservation du passé et la conservation de cette conservation elle-même.

Dès lors, nous comprenons pourquoi le souvenir pur est une image invisible, fuyante. C'est une image qui semble être là, mais qui, dès que nous voulons la saisir pour la rendre pleinement consciente, se dissout, ou se développe en d'autres images ; c'est une image qui n'est susceptible d'être vue qu'*obliquement*. Ou bien, pour reprendre l'expression que Bergson préfère, c'est une image qui n'est que *sentie intérieurement*, puisqu'elle n'est donnée que comme tendance à se développer. Car la forme spéciale d'image que le souvenir pur prend comme une méta-image, n'est que l'indice présent de la conservation du passé dans son ensemble, l'enregistrement présent du fait même que le passé tout entier est conservé. Le souvenir pur est dans son contenu une image

formation simultanée de la perception présente et du souvenir de cette perception que le passé en général, qui est la condition du passage temporel. Contre une telle transcendantalisation du passé, nous soulignons toute l'actualité du passé, qui ne se forme pas seulement en même temps que le présent, en se distinguant de ce présent. Au contraire, il ne se forme pas sans tendant à devenir présent. La radicalité de la simultanéité trouble au fond toute distinction stable entre le passé et le présent, et il faut penser cette radicalité jusqu'au bout.

²⁷³ *Ibid.*, p. 155.

synthétique des souvenirs-images, mais dans son existence une image mobile et *autoréférentielle* qui signale qu'elle n'est que son développement en d'autres images nettes. Contre l'idée d'un souvenir pur qui subsisterait en soi et indépendamment du présent des images (Jean-François Marquet affirme pareille idée d'un souvenir caché à sa place : « Derrière la re-présentation qui revient et qu'il envoie (ou plutôt *suggère*) à la conscience, le souvenir pur demeure caché à sa place »²⁷⁴), il faut dire que le souvenir pur est toujours en voie de se développer, si bien qu'il est impossible de distinguer d'aucune manière sa subsistance autonome et son développement en des images. Comme Paul-Antoine Miquel le déclare, « [...] le virtuel [du souvenir pur] *n'a en soi ni sens, ni substance, ni essence* »²⁷⁵. Le souvenir pur est ce qui se développe *toujours déjà* en des images, et ce qui est image changeante de ce développement lui-même²⁷⁶. Il est impossible d'aller au-delà de ce développement pour chercher quelque chose qui serait l'origine immobile de ce développement.

Pour finir, nous constatons que la mémoire pure n'est pas susceptible d'être délivrée complètement de son être-image. Elle se définira donc plutôt comme une tendance à un certain devenir-image. C'est là notre conclusion à mi-parcours de l'étude de la théorie de la mémoire pure, décisive par rapport à notre propos. De même que la matière garde une certaine forme de cette image, neutralisée et donc maintenue virtuelle, mais par laquelle la matière est passée pour sa formation, ne serait-ce que d'une manière assez paradoxale, de même il faut bien que la mémoire pure prenne la forme d'une image, si spéciale soit-elle, malgré la différence radicale de nature entre image et souvenir pur.

D'ailleurs, nous trouvons un parallèle à cela dans le rapport de la partie au tout. De même que l'image en soi se forme là où un point individuel rassemble le tout de la matière jusque-là, de telle sorte que ce point-là peut être pris pour le tout individualisé, une « *pars totalis* », de même la mémoire pure individualise le tout des souvenirs passés jusque-là comme un schème dynamique.

²⁷⁴ J.-F. Marquet, *art. cit.*, p. 86.

²⁷⁵ P.-A. Miquel, *Bergson ou l'imagination métaphysique*, Paris, Editions Kimé, 2007, p. 75, souligné par l'auteur. Pourtant, tandis que cet auteur insiste sur le fait que le passé virtuel n'a de sens que par rapport à notre présent, nous affirmons que le passé en soi se distingue ontologiquement du présent. Mais c'est seulement dans la mesure où ce passé en soi n'est rien d'autre que le devenir-image, alors que le présent est image ainsi devenue.

²⁷⁶ Pour emprunter la formule de Florence Caeymaex, la simultanéité, voire l'indiscernabilité entre « une reconfiguration par le présent de la totalité de la mémoire et inversement une configuration du présent par le passé qui coexiste avec lui » (F. Caeymaex, *op. cit.*, p. 293-294) détermine le souvenir pur. En tant qu'un processus de développement, le passé pur est toujours dans un commerce avec le présent.

On ne manquera néanmoins pas de reconnaître une différence, puisque dans le cas de l'image en soi, ce tout individualisé se formerait lorsque le mouvement de la matière est arrêté dans l'instant minimal qui divise le passé du présent, tandis que le tout individualisé de la mémoire pure ne cesse pas de continuer son mouvement. La différence entre ces deux cas est donc celle qu'il y a entre coïncidence dans l'arrêt et coïncidence dans le mouvement. Et nous allons voir bientôt que, tandis que la coïncidence dans l'arrêt s'appuie simplement sur la différence minimale entre le passé et le présent, la coïncidence dans le mouvement concerne l'inscription de cette différence dans le présent.

Quoi qu'il en soit, tout se passe comme si la mémoire et la matière s'ouvraient de leur intérieur même l'une sur l'autre ; chacune devient à sa manière propre une image, et elles n'existeraient qu'en préparant leur rencontre sous la forme d'image ; elles le sont au point que c'est réciproquement cette préparation, cette ouverture, et cette relation de tension mutuelle entre elles qui détermine ce qu'elles sont.

3.8. L'être passé de l'« image invisible »

Pourtant, il reste encore à savoir ce qui rend manifeste dans cette méta-image qu'elle relève du passé. Alors que les souvenirs-images n'ont pas de marque qu'ils sont du passé, sinon dans le mode de leur venue, la méta-image, qui est moins une image particulière qu'un développement en souvenirs-images singuliers à partir d'une image vague comme une nébulosité d'ensemble doit contenir un certain indice qu'elle relève du passé. Posant ce problème, nous passons certes de la question de la configuration empirique du passé comme mémoire pure, à celle de la pure différence vide du temps (à savoir à celle du caractère proprement temporel du passé), mais nous le faisons pour autant que cette différence elle-même doit être prise aussi près que possible de l'expérience. Autrement dit, nous allons de la question de savoir quel est le mode d'existence du souvenir pur comme figure empirique du passé, à la question de savoir à quoi l'on reconnaît l'être passé de ce souvenir. En bref, reconnaître quelque chose comme passé c'est une chose, mais rechercher ou décrire son mouvement tel que nous le vivons c'en est une autre.

C'est ici qu'une distinction célèbre, mais reposant sur une mécompréhension, entre l'actuel et le virtuel a eu l'occasion d'être développée. A l'encontre de cette

interprétation plus ou moins libre de Deleuze, Bergson n'a jamais explicitement présenté une théorie métaphysique du virtuel²⁷⁷. En fait, outre les usages banals du terme, nous avons vu en quoi ce « virtuel » concernait d'abord le mode paradoxal d'existence de l'image en soi, image en soi qui est « neutralisée », annulée, aussitôt que formée²⁷⁸. Bergson emploie ensuite ce terme également pour caractériser le souvenir pur, le souvenir inconscient. Ce serait dû au fait que l'objet matériel et le souvenir pur ont en commun un mode d'être inconscient, même si ce mode d'existence s'explique dans les deux cas par des logiques différentes.

Or, pour Bergson, être hors de la conscience signifie être hors des réseaux des actions et des réactions de mon corps. Bergson explique ainsi la différence entre objet actuel et souvenir :

L'objet se touche aussi bien qu'il se voit ; il agira sur nous comme nous agissons sur lui ; il est gros d'actions possibles, il est *actuel*. L'image est *virtuelle*, et quoique semblable à l'objet, incapable de rien faire de ce qu'il fait²⁷⁹.

Mais tout d'abord, il faut lire ce passage avec précaution, puisqu'ici dans ce texte qui lui est ultérieur, Bergson n'emploie pas « image » dans le sens « technique » qu'il a dans *Matière et Mémoire* : « image » ici, qui renvoie au souvenir pur, n'a pas d'autre sens que celui de représentation mentale. Tenant compte de cet autre emploi du terme, revenons

²⁷⁷ Pour une critique des interprétations deleuziennes qui mettent le concept de virtualité au centre du bergsonisme, voir John Mullarkey, « Forget the virtual : Bergson, actualism, and the refraction of reality » (dans *Continental Philosophy Review*, 2004, 37, p. 469-493). Bien que nous ne partageons pas les arguments que Mullarkey y présente pour réfuter la centralité du concept de virtuel chez Bergson, son travail mérite d'être mentionné, en tant que c'est l'un des rares essais de penser le bergsonisme comme un actualisme (une autre tentative remarquable est bien celle de Paul-Antoine Miquel, qui interprète le bergsonisme comme une métaphysique de l'évènement. Voir P.-A. Miquel, *Bergson ou l'imagination métaphysique*, op. cit.). Quant à la différence entre le Bergson deleuzien et Bergson lui-même, cf. aussi Camille Riquier, « Bergson (d')après Deleuze », dans *Critique*, 2008/5 (n° 732), p. 356-371. Toutefois, malgré ce que pense Riquier, à nos yeux l'enjeu n'est pas d'« affirmer que la durée n'existe pas », et de proclamer un « pluralisme des rythmes », un pluralisme des durées (*ibid.*, p. 367). En effet, un monisme de la Durée et un pluralisme des durées ont en commun un concept univoque de la durée. Le pluralisme des rythmes ne menacerait en effet pas l'univocité de la durée. Rappelons la célèbre formule deleuzienne que « pluralisme = monisme » (G. Deleuze et F. Guattari, *Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 31). Nous opposons plutôt à ce pluralisme moniste ou à ce monisme pluraliste bergsono-deleuzien de la durée, un antagonisme dualiste, qui fait passer d'un pluralisme des durées à un pluralisme des vivants.

²⁷⁸ Comme nous le disions, l'emploi du terme n'est pas limité à ces usages spécifiques. Dans le chapitre I, « virtuel » est très souvent pris comme un synonyme de « possible ». C'est pourquoi on a l'impression que cet adjectif ne renvoie pas véritablement à *un concept* ; l'emploi bergsonien de ce mot n'est guère systématique mais relève plus d'une habitude.

²⁷⁹ *ES*, p. 136.

sur ce passage. D'après la théorie de la perception pure qui est celle de *Matière et Mémoire*, on peut bien dire que les images perceptives sont « grosses d'actions possibles ». Par contraste, le souvenir y est avant tout caractérisé par son impuissance, son inefficience, son inactivité. C'est bien en ce sens que Bergson emploie l'adjectif de « virtuel » : seul l'actuel peut agir, non le virtuel. L'actuel a un rapport avec ce qu'il est encore possible de faire, il concerne le pouvoir-faire, tandis que le virtuel reste dans l'impuissance. Le virtuel est en lui-même totalement hors de toute possibilité d'action. En d'autres termes, il est *irrévocablement clos sur soi, fini, terminé*, de telle sorte qu'il n'a pas d'avenir ; il est fermé à tout avenir²⁸⁰. C'est pourquoi l'image en soi dans la matière reste virtuelle. Parce qu'elle se forme là où le mouvement matériel aurait pu *éventuellement être arrêté, se terminer*. Le virtuel est le mort. Être mort, sans avenir, c'est bien la marque à laquelle nous reconnaissons un souvenir comme du passé.

Le souvenir pur est donc l'image morte, tandis que l'image actuelle ou perceptive est vivante, grosse de possibilités. Or, comme nous y avons insisté, cette image morte possède pourtant sa propre volonté de revivre. Bergson ne parle pas seulement de l'impuissance du souvenir pur, qui l'oppose à la perception, mais aussi de sa tendance inhérente à vouloir revivre, à se développer de nouveau. « Virtuel, ce souvenir ne peut devenir actuel que par la perception qui l'attire. Impuissant, il emprunte sa vie et sa force à la sensation présente où il se matérialise »²⁸¹. C'est bien par cette activité propre au mort revenant que le passé empirique nous montre son autre visage. La mémoire pure tend à se développer en images-souvenirs qui s'incorporent à la perception ; c'est là sa pulsion propre, sa propre dynamique. Mais le caractère mort du souvenir pur laisse préfigurer qu'une certaine conflictualité pourrait être impliquée dans cette coalescence

²⁸⁰ En fait, nous avons déjà esquissé brièvement cette caractéristique empirique du passé dans notre analyse du passé immédiat comme l'une des composantes du présent vécu. Nous y avons vu la configuration empirique que prenait alors le passé, qui conceptuellement se déterminait purement par sa différence vide d'avec le présent et l'avenir. Mais, rigoureusement parlant, le passé immédiat ne nous est jamais donné comme cet être terminé, et sans suite, aussi longtemps qu'il nous apparaît comme gros de possibilités entre lesquelles choisir nous-mêmes. Comme nous l'avons dit, c'est bien dans le souvenir pur comme virtuel que doit puiser son être passé le passé immédiat, ce passé immédiat n'étant autre que le souvenir-image, qui reconstruit la perception en s'y incorporant. C'est pourquoi nous redéveloppons ici plus amplement notre analyse sur cet « être terminé » du passé empirique. Cette analyse partant de l'expérience du déjà vu, qui pourrait à juste titre être nommée une « expérience métaphysique », dans certaines limites explicites que Bergson ne manque pas de mentionner, fournira l'explication *de principe* pour rendre compte de la façon dont l'irrévocabilité du passé empirique se donne à partir de la pure différence temporelle. C'est à partir de ce chevauchement inattendu du passé et de l'avenir qu'il sera rendu compte de cet être terminé irrévocablement.

²⁸¹ *MM*, p. 142.

d'un souvenir-image avec une perception. Le souvenir pur se développe spontanément, automatiquement, en images-souvenirs qui, en tant qu'images, ne sont point différentes des images perceptives quant à leurs qualités, mais il n'en resterait pas moins une certaine différence importante, et décisive, entre elles : tandis que les images perceptives sont grosses de possibilités, les images venues de la mémoire pure forment des séries irrévocablement terminées. Celles-ci représentent et reproduisent l'identité irrévocable de la succession temporelle des choses passées.

A cet égard, il n'y a pas d'expérience plus instructive que celle du déjà-vu, dont Bergson nous présente une description analytique admirablement précise dans l'article déjà cité plus haut, « Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance », ce qui en effet, dans cette explication bergsonienne du déjà-vu, est en dernière analyse discuté, ce n'est rien d'autre que la différence *non chronologique* du passé et du présent, puisque le souvenir du passé s'y forme *en même temps* que la perception présente. La question est en effet de savoir comment ce souvenir du présent peut bien se différencier du présent lui-même au sein du même présent. En d'autres termes, comment la conservation de la conservation même du passé apparaît-elle, en tant que telle dans le présent ? Comment garde-t-on l'indice du passé dans le présent ? Par rapport à cette question, l'intérêt particulier de cette expérience tient en ce qu'elle nous informe sur la façon dont est éprouvée cette tendance, cette activité du souvenir, comme revenant, *dans sa pureté*. Il s'agit de la forme subjective de l'irrévocabilité du passé. C'est « le singulier état d'âme d'une personne qui croit savoir ce qui va se passer, tout en se sentant incapable de le prédire »²⁸².

Pour citer un rapport que Bergson lui-même cite, un sujet dit : « Il me semble toujours que je vais prévoir la suite, mais je ne pourrais pas l'annoncer réellement »²⁸³. Mais pour nous, toute l'importance de l'article de Bergson se trouve dans sa reconstruction hypothétique de la formation d'un tel état d'âme. Si la formation du souvenir est bel et bien contemporaine de la perception présente, cela voudrait dire qu'« au fur et à mesure que la situation progresse, le souvenir, qui se tient à côté d'elle, donne à chacune des étapes l'aspect du « déjà vu », du déjà connu »²⁸⁴. Tous les moments de notre vie sont, à la fois, premièrement vécus et irrévocablement terminés. « Le déjà vu », « le déjà connu » seraient donc des formes, des attitudes subjectives prise face au déjà fini.

²⁸² *Ibid.*, p. 141.

²⁸³ *Ibid.*

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 138.

Cependant, puisque toutes les situations se prolongent, ont une suite, sont ouvertes à l'avenir, c'est qu'elles ne sont jamais terminées définitivement. Ainsi, demande Bergson :

Comment aurions-nous vécu déjà une partie de la situation si nous n'en avions pas vécu le tout ? Reconnâtrions-nous ce qui se déroule si nous ne connaissions pas ce qui est encore enroulé ? Ne sommes-nous pas à même, tout au moins, d'anticiper, à chaque moment sur le moment suivant ? Cet instant qui va venir est déjà entamé par l'instant présent ; le contenu du premier est inséparable du contenu du second [...]. Ainsi je me trouve sans cesse, vis-à-vis de ce qui est sur le point d'arriver, dans l'attitude d'une personne qui reconnaîtra, et qui par conséquent connaît²⁸⁵.

Ce « souvenir du présent » ne teint pas seulement le présent mais aussi l'avenir lui-même de la couleur du passé. C'est ainsi en se plaçant du point de vue de l'avenir, comme regardant rétrospectivement à partir de lui (attitude d'anticipation de l'avenir, devançant le présent et se retournant) qu'à partir de lui le présent est regardé comme du déjà passé, que le souvenir du présent peut garder son être passé.

Certes, il s'agit seulement du souvenir du présent qui surgit en même temps que la perception, et Bergson le distingue des autres souvenirs, plus ou moins éloignés de ce présent. Pourtant, il faut ne pas oublier que la formation du passé est continue. Le souvenir du présent est la pointe de la mémoire pure toute entière. Et cette pointe n'est pas seulement contemporaine du présent, mais le devance en un sens, puisqu'elle semble être le regard rétrospectif venu de l'avenir, de telle sorte qu'elle est le regard à la fois prospectif-rétrospectif qui se retourne vers le passé depuis l'avenir où elle se portait déjà. C'est bien un tel regard qui confère leur couleur d'être passés, révolus, à l'ensemble des souvenirs. Le passé est ce qui est terminé, fini. Ce souvenir du présent n'est pas seulement la pointe de la mémoire pure mais il est aussi cette marque qui sert de point d'appui à la mémoire pure pour garder son être passé.

Or, comme Jankélévitch l'a bien remarqué, cet être terminé est en un certain sens éternel²⁸⁶. Quand un événement est passé, fini, c'est qu'il l'est définitivement, absolument ; c'est qu'il n'y a plus aucune possibilité de le changer à l'avenir. Par conséquent, vu à partir de cet avenir indéfini, cette éternité donc, un passé est condamné à être terminé irrévocablement. Nous avons parlé de la fermeture à l'avenir, du ne-plus-

²⁸⁵ *Ibid.*

²⁸⁶ Nous renvoyons à la fameuse formule de Jankélévitch que Ricœur met en épigraphe de son ouvrage *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (Paris, Edition de Seuil, 2000) : « Celui qui a été ne peut plus désormais ne pas avoir été : désormais ce fait mystérieux et profondément obscur d'avoir été est son viatique pour l'éternité ». Le sens de cette formule dans la philosophie de Jankélévitch, voir F. Worms, *La Philosophie en France au XX^e siècle. Moments, op. cit.*, p. 404.

avoir-d'avenir, comme de ce qui caractérise le passé. Or l'expérience du déjà-vu nous apprend que cette fermeture à l'avenir n'est parachevée, ironiquement, que dans un avenir pour ainsi dire eschatologique, en ce sens qu'il serait la fin parce qu'il n'aurait lui-même pas d'avenir, se tenant au bout de tous les avènements possibles, et rendant donc tous ces avènements intermédiaires possibles entre le présent et lui absolument et irrévocablement passés.

D'où un autre sentiment caractéristique du déjà-vu, le sentiment de l'inévitabilité²⁸⁷. Le passé est irrévocablement achevé, sans suite, mais cette irrévocabilité n'est pas éprouvée seulement comme l'impuissance d'agir de ce qui est mort, comme l'impuissance du souvenir : elle s'impose à nous comme si c'était l'inévitable qui nous rendait au contraire impuissant. C'est bien parce que ce passé n'interagit plus avec nous, que nous n'y pouvons rien : le passé est le refus obstiné qui s'oppose à notre agir. Sa pulsion propre ne tend qu'à son autoreproduction à l'identique, il n'est que cela, marquant par là son irrévocabilité établie dans l'avenir eschatologique. Cette pulsion du passé est si implacable qu'elle nous apparaît comme notre impuissance propre face à elle ; la mémoire pure semblait d'abord se caractériser seulement par son impuissance d'inerte, mais elle se dévoile aussi à présent comme une pulsion irrésistible contre laquelle tout notre registre d'actions semble ne rien pouvoir, et qui rend donc inversement notre agir impuissant. (Mais nous verrons qu'il s'agit en fin de compte plutôt d'une neutralité impassible.)

C'est là le danger mortel du passé. La pulsion du souvenir pur semble ne pouvoir prendre fin que dans un avenir eschatologique, c'est-à-dire ne cesser qu'avec la fin des temps elle-même²⁸⁸. La pulsion à revivre de la mémoire pure non seulement emprunte sa vitalité dans le présent perceptif, mais prive de sa vie même le présent en teintant celui-ci de sa couleur d'irrévocabilité. La mémoire pure est en quelque sorte comme un vrai fantôme très redoutable qui, loin de s'enfuir, menace le vivant. En réalité cependant, ce n'est pas le souvenir pur qui devient fuyant, insaisissable, quand on l'approche, mais c'est au contraire nous qui le fuyons et c'est d'ailleurs, au moins en partie, parce que

²⁸⁷ Concernant cette caractéristique du phénomène du déjà-vu, Bergson fait une citation indirecte d'une auto-observation d'« un homme de lettres » sans préciser son nom : « l'auteur nous dit que ce qui domine le phénomène est une sensation d'« inévitabilité », comme si aucune puissance au monde ne pouvait arrêter les paroles et les actes qui vont venir » (*ES*, p. 111).

²⁸⁸ C'est la matière elle-même qui est la réalisation complète de cet avenir eschatologique. Pour cela, nous renvoyons encore à la description de la matière comme ensemble des images donnée au chapitre I : « [...] l'avenir des images doit être contenu dans leur présent et n'y rien ajouter de nouveau » (*MM*, p. 11).

nous ne cessons de le fuir que le souvenir pur nous apparaît fuyant, insaisissable.

Là, finalement, doit être trouvée la raison fondamentale pour laquelle la pulsion du souvenir pur qui le fait tendre à se développer en images nettes se révèle n'être autre que la tendance à la spatialisation, tendance dont nous n'avons que constaté empiriquement l'existence dans le phénomène du rêve sans en connaître la raison. La tendance à la spatialisation s'appuie sur l'avenir eschatologique, qui est ce qui confère son être passé à la mémoire pure. Nous comprenons en outre aussi par là le lien qu'il y a entre spatialisation et altérité. Comme la spatialisation, en effet, l'altérité s'explique aussi par l'être-passé ou l'être irrévocablement terminé vu dans l'horizon de l'avenir eschatologique. Si l'altérité signifie réalité inébranlablement et immuablement établie, différence substantialisée et fixée, elle ne peut devoir une telle inébranlabilité qu'à l'irrévocabilité du passé.

La pulsion de la mémoire pure à revenir telle quelle, identique à elle-même, qui s'exerce comme schéma dynamique et se développe en conséquence en images distinctes, n'est que le visage empirique que prend le passé. Mais elle a un autre visage, qui lui attribue le caractère temporel qu'elle a en propre. Elle nous apparaît comme pulsion, sinon de mort, du moins pathologique, pulsion vers un avenir eschatologique, comme fin des temps. C'est ainsi que nous découvrons cette configuration, cette concrétisation empirique, cette phénoménalisation que prend le temps dans la théorie de la mémoire pure.

3.9. Une temporalisation à partir du passé

Il nous reste à montrer plus précisément comment le présent vécu et le présent de la matière se produisent à partir de ce passé, de cette activité morte et mortelle de la mémoire pure, afin que nous puissions posséder la configuration empirique *d'ensemble* du temps, et voir la forme que prend la fuite de la pure différence vide dans cette configuration. Sans cette fuite, rappelons-le, ne saurait être maintenue la tension entre temps idéal et expérience temporelle, si bien que, tombant au niveau d'une réduction du temps à l'intratemporelle on en viendrait à subordonner, volontairement ou non, consciemment ou non, le temps à une autre instance. C'est seulement lorsque nous comprenons la différenciation du présent à partir du passé comme pulsion à la

spatialisation que nous pouvons savoir comment la pure différence vide du temps idéal se donne dans l'expérience en s'articulant avec l'altérité comme spatialisation.

Dans cette mesure, nous n'avons pas encore épuisé la leçon de l'expérience du déjà-vu. Dans celle-ci, en effet, il n'y a pas seulement une anticipation accompagnée d'un sentiment d'inévitabilité pour le sujet : il n'y a pas seulement un « je vais l'avoir su », un futur antérieur. Car la situation se complique du fait de l'intervention d'un complément opposé. En tout cas, ce « futur antérieur » n'est qu'une attitude subjective. L'avenir ne peut pas être réellement fermé, clos :

Comme je ne puis prédire ce qui va arriver, je vois bien que je ne le sais pas ; mais je prévois que je vais l'avoir su, en ce sens que je le reconnaitrai en l'apercevant ; et cette reconnaissance à venir, que je sens inévitable en vertu de l'élan pris tout du long par ma faculté de reconnaître, exerce par avance un effet rétroactif sur mon présent, me plaçant dans l'étrange situation d'une personne qui se sent connaître ce qu'elle se sait ignorer²⁸⁹.

C'est ainsi que la singularité de l'expérience du déjà-vu tient dans l'étrange et indissociable intrication d'un savoir au futur antérieur et d'une ignorance au présent. Si le déjà-vu peut bien être désigné comme une « expérience métaphysique », c'est parce qu'elle nous révèle la structure ou la forme même du temps empirique dans cette intrication même. Celle-ci est la tension structurelle d'une différence d'avec soi.

Le savoir et l'ignorance qui constituent le déjà-vu ne portent jamais sur un objet particulier. Comme Bergson l'indique en repérant les trois traits distinctifs du déjà-vu, il ne s'agit point d'une scène, ou d'un événement. C'est bien sur le moment présent comme dimensionnel temporel qu'ils portent²⁹⁰. En outre, savoir et ignorance n'ont pas ici un sens épistémique, mais sont pris pour des attitudes ou mieux, des actes constituant le moment présent lui-même. C'est que la question ne porte pas sur la possibilité de connaître ou non le moment présent adéquatement. Le présent lui-même est constitué par ce savoir et cet ignorer. Ce savoir a été d'abord regard rétrospectif, mais ce regard n'est autre que l'acte de faire se répéter à l'identique le passé, de fermer l'avenir par conséquent. La pulsion de la mémoire à spatialiser, à juxtaposer la succession temporelle en images, en est la figure concrète et empirique. Par contre, l'ignorance témoigne de l'écart indépassable et réel entre le présent et l'avenir, de telle sorte qu'en elle l'avenir signale son ouverture. Ainsi, c'est l'acte d'ouvrir l'avenir dans le présent. Si le passé

²⁸⁹ *ES*, p. 138.

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 141.

consiste en l'acte de mettre fin à l'avance à l'avenir tout court en devançant le présent, le présent lui aussi veut devancer le passé pour témoigner d'un avenir ou même l'ouvrir. L'ignorance ne désigne pas seulement l'incapacité à (re)connaître ce qui va advenir, mais incite à continuer à déterminer cet indéterminé à advenir.

Ainsi, dans cette intrication paradoxale d'un savoir et d'un non-savoir, a lieu une course où passé et présent entrent en concurrence pour fermer ou ouvrir l'avenir. C'est bien la tension de cette course qui constitue la structure du présent lui-même. Le présent n'est que la différence d'avec soi, et doublement : le présent retarde sur lui-même par la pulsion du passé, et se devance lui-même par son ouverture sur l'avenir. Le présent est « un mouvement continu en avant, qui maintient l'écart »²⁹¹ entre le passé et le présent-avenir, mais il peut être également rattrapé par le passé. Le présent ne coïncide jamais avec lui-même mais, toujours en désaccord avec lui-même, il se trouve perpétuellement à la fois en amont et en aval de soi. Nous retrouvons ainsi la pure différence vide du temps idéal dans cette différence d'avec soi du présent. La structure conceptuelle du temps se trouve saisie au plus près qu'il est possible dans l'empirique, avec ce que révèle cette expérience du déjà-vu.

Mais cette différence n'y reste pas pure et vide, donc conceptuelle, puisqu'elle s'y articule avec le principe d'altérité qui la fera distance réelle, ou substantielle. Il est temps maintenant de tenir compte de l'envers de cette tension d'une course à l'avenir du passé et du présent, à savoir du fait que c'est la coprésence des deux dans le présent qui concourt précisément à maintenir cette tension comme telle, contre toute résolution en opposition extérieure. Il faut considérer la nécessité de l'indissociabilité des tendances du passé et du présent (ou plus précisément de l'avenir).

Comme nous venons de le suggérer, cet écart indépassable entre le présent et l'avenir dont l'ignorance dans le déjà-vu témoigne, est bien le temps de notre liberté. Dans cet écart résident nos propres possibilités, dont la réalisation ne dépend que de notre choix. Il n'y aura pas d'autre contrainte que celle de choisir entre ces possibilités, et l'ignorance concerne bien cette indétermination de principe, que nous sommes seuls capables de déterminer. Pourtant, en tant que ce choix libre est au fond une *contrainte imposée* à soi par soi, notre liberté a une certaine objectivité irrévocable. La liberté ne consiste pas seulement dans celle du choix mais également dans l'acceptation de ce choix comme de quelque chose venu d'un autre. La création de soi par soi s'accompagne forcément d'un

²⁹¹ *Ibid.*, p. 151.

« soi-même comme un autre », pour emprunter l'expression de Ricœur. Parce que la création, la liberté, relève à la fois de moi et du monde : elle est évènement subjectif mais qui a lieu dans le monde, évènement qui est objectif en tant que subjectif²⁹². C'est que l'ouverture de l'avenir n'est pas susceptible d'être séparée de sa fermeture. Nous déterminons librement l'avenir, mais nos déterminations ont nécessairement lieu *en même temps* dans le monde. La liberté comporte sa propre négativité.

Nous comprenons alors pourquoi fondamentalement le passé (le souvenir) est au présent (la perception) ce que l'ombre est au corps²⁹³. L'ombre n'est pas seulement le fantôme du corps, mais la preuve de son être-au-monde, *sa propre matérialité opaque à la lumière laissant une trace noire dans le monde*. Le passé n'est plus seulement le concurrent mortel du présent, mais aussi le complément objectif de cet avenir libre que le présent essaie de ne cesser d'ouvrir. En un mot, c'est l'être irrévocablement terminé, achevé du passé qui assure l'objectivité mondaine de notre liberté. Notre liberté se tient comme un autre non seulement pour les autres mais aussi pour nous-mêmes. Bref, cette liberté d'un avenir ouvert appelle à son tour l'altérité d'un passé comme sa propre matérialité mondaine close.

Cependant, le passé intervient beaucoup plus intimement dans l'exercice de la liberté, de la création, et il y a là l'un des tournants philosophiques qui permet à *Matière et Mémoire* d'inscrire sa marque dans l'histoire de la philosophie : il s'agit de ce paradoxe évident que le passé, alors qu'il n'est ni plus ni moins que la répétition de l'identique, conditionne la création de la nouveauté. Pourquoi ou comment le passé est-il la condition indispensable pour qu'il y ait de la nouveauté ?

Nous croyons en trouver l'éclaircissement le plus essentiel ou le plus élémentaire dans la compréhension de l'apport de la mémoire à la perception pure. La mémoire « recouvre d'une nappe de souvenirs un fond de perception immédiate »²⁹⁴. Puisque ces souvenirs sont inconsciemment sélectionnés par nous pour leur similitude avec la situation présente,

²⁹² Rappelons que c'est bien les conditions de l'inscription de notre liberté dans le monde qui constitue le problème de *Matière et Mémoire*. Dans une lettre à A. Levi (fin janvier 1905 ?), répondant à une critique sur l'écart entre *l'Essai* et *Matière et Mémoire*, Bergson écrit : « /...../ Je fus conduit ainsi à une conception du moi et de la liberté [dans *l'Essai*] qui laissait sans réponse la question de savoir comment /...../ la personne libre peut *utiliser/ pour agir/*, un corps matériel pour se déployer dans l'espace. De là une nouvelle série de recherches qui a abouti à « Matière et Mémoire » » (C, p. 114). Comment la personne peut-elle *se déployer dans l'espace* ? C'est la question de *Matière et Mémoire*, la question de l'intra-mondanéité de la liberté.

²⁹³ Cf. *ES*, p. 130.

²⁹⁴ *MM*, p. 31.

ce recoupement ne semble guère susceptible de pouvoir apporter une nouveauté quelconque. N'est-ce pas simplement substituer au présent du passé ressemblant ? Alors, à quoi peut bien servir pareille mise en coïncidence ? Bergson lui-même pose une telle question quand il s'interroge sur l'effet de la répétition pour apprendre un exercice physique : « [...] A quoi servirait l'effort répété, s'il reproduisait toujours la même chose ? »²⁹⁵. Comment, de la répétition de l'identique pourrait-il jamais sortir une quelconque différence, alors qu'il y faudrait une différence telle qu'elle puisse faire passer d'un état d'ignorance et d'incompétence à un autre de savoir faire ?

Il est essentiel de voir qu'à cette question il est doublement répondu.

1) Tout d'abord, c'est que la répétition est, en réalité, une certaine *recomposition* : « La répétition a pour véritable effet de *décomposer* d'abord, de *recomposer* ensuite, et de parler ainsi à l'intelligence du corps. [...] Elle retrouve une à une, dans le mouvement total, les lignes qui en marquent la structure intérieure »²⁹⁶. Même si cette analyse, dans son contexte d'origine, ne porte que sur l'effet de la mémoire-habitude, qui se forme par la répétition corporelle d'un exercice physique, nous pouvons l'appliquer sans peine et légitimement à la mémoire en général. Car l'apport de la mémoire pure (ou image-souvenir) semble tenir à une répétition qu'est cette fois-ci *spirituelle*. Si la répétition corporelle recompose le mouvement à apprendre, la répétition spirituelle permise par la mémoire pure reconstruit ou reproduit ce qui est perçu :

Suivre un calcul, c'est le refaire pour son propre compte. Comprendre la parole d'autrui consisterait de même à reconstituer intelligemment, c'est-à-dire en partant des idées, la continuité des sons que l'oreille perçoit. Et plus généralement, faire attention, reconnaître avec intelligence, interpréter, se confondraient en une seule et même opération par laquelle l'esprit, ayant fixé son niveau, ayant choisi en lui-même, par rapport aux perceptions brutes, le point symétrique de leur cause plus ou moins prochaine, laisserait couler vers elle les souvenirs qui vont les recouvrir²⁹⁷.

En conséquence, cette « répétition » de la situation présente par le souvenir pur lui ressemblant est au fond une sorte de reconstitution de la situation en question. En un mot, c'est une appropriation du perçu, de ce qui est donné d'abord de l'extérieur. Cette appropriation est par là déjà une sorte de création en elle-même, puisque cette reconstitution ne peut aller sans des différences, plus ou moins grandes²⁹⁸. L'habillement

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 122.

²⁹⁶ *Ibid.*

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 129.

²⁹⁸ « Ainsi, nous créons ou reconstruisons sans cesse » (*ibid.*, p. 113).

de la perception brute par les vêtements-souvenirs y convenant fournis par la mémoire implique une élasticité, une plasticité spéciale. Selon l'« hyperlogique » de la similitude²⁹⁹, il n'existe guère de souvenir qui ne serait susceptible de participer d'une façon ou d'une autre à la reproduction d'une situation présente. La mémoire répète le passé à l'identique, mais toujours avec une certaine variabilité, en principe illimitée, que l'indétermination de la similitude permet. Réécrivant la perception, la mémoire la (re)crée en réalité³⁰⁰. D'après la conception admirable de Sartre, il s'agit de « création dirigée ».

2) D'ailleurs, il faut bien comprendre ce que signifie cette « structure intérieure » d'un mouvement ou bien d'une situation dont l'appropriation reconstructive ou reproductive opérée par la mémoire marque les lignes. La répétition approximative d'une situation par la mémoire ne reproduit pas son ordre logique ; elle reproduit l'ordre temporel propre aux choses, l'ordre qui noue les choses par la seule puissance du temps. Chaque situation présente où nous nous trouvons a été constituée par la succession et la rencontre de choses et d'évènements qui n'ont entre eux d'autre lien, logique ou physique, que le lien temporel, puisque il n'existe aucun savoir qui pourrait montrer en quoi tous les évènements simultanés et successifs sont liés en un tout qui ne pourrait être autre qu'il n'est et qui rendrait compte de la situation où chaque être se trouve comme ne pouvant avoir été autre. C'est *la solidarité temporelle des choses* seulement qui constitue la réalité déterminant sa situation pour le vivant. La « structure intérieure » en question ne signifie rien d'autre que cette solidarité temporelle. Reproduisant par le souvenir une solidarité temporelle analogue par certains aspects à celle de la situation présente perçue, nous nous y plaçons comme sujet de cette situation, parce que c'est nous qui en créons la perception pour une part, par nos souvenirs convoqués, et pouvons y agir, connaissant ce en quoi elle reste ouverte. C'est seulement en se plaçant dans le mouvement de la situation, en se mouvant avec et selon ce mouvement qu'il est possible d'entrevoir vers où il peut mener.

Cependant, lorsque nous nous trouvons dans une certaine situation, cette situation

²⁹⁹ « Si profonde que soient les différences qui séparent deux images, on trouvera toujours, en remontant assez haut, un genre commun auquel elles appartiennent, et par conséquent une ressemblance qui leur serve de trait d'union. [...] Entre deux idées quelconques, choisies au hasard, il y a toujours ressemblance [...] » (*ibid.*, p. 182. Voir aussi *ES*, p. 145).

³⁰⁰ R. Bernet remarque bien ce point : « En répondant aux besoins de la conscience perceptive présente, les souvenirs des expériences passées ne font pas que colmater une brèche, ils se transforment et changent la situation perceptive donnée d'une manière créatrice » (R. Bernet, « La conscience et la vie comme force et pulsion », *art. cit.*, p. 35).

nous semble essentiellement imposée de l'extérieur, par le monde *matériel* lui-même de telle sorte que nous ne sentons pas le mouvement conjoncturel qui l'organise. C'est parce que nous l'éprouvons d'abord comme un passé, comme un mouvement interrompu ou terminé. C'est pourquoi il nous faut nous l'approprier par une « répétition ». Il nous faut recommencer pour notre propre compte ce mouvement, afin de transformer un temps donné comme étant terminé en un temps pouvant se continuer selon nous.

En ce sens, l'ordre temporel a sa propre détermination, qui est autre que celle de la logique ou de la physique³⁰¹. Cette détermination reproduit la solidarité temporelle des choses, et par là même ne marque pas seulement les directions vers lesquelles la situation s'orienterait, mais nous rend aussi sujet de l'action, de la liberté, et de la création. Le passé nous apprend alors ce qui ne s'est pas encore passé, ce qui n'est pas terminé irrévocablement. Par la répétition du passé par la mémoire, la situation donnée, une fois perçue se transforme en situation de liberté, car cette situation reproduit une solidarité temporelle des choses qui est ouverture sur l'avenir. L'altérité n'est pas seulement la distance qui nous sépare d'autrui et même de nous-mêmes ; elle est aussi ce qui par sa différence rend possible la rencontre, l'ouverture vers un autre qui est infiniment autre, à savoir l'avenir, la nouveauté. Pour autant que toute rencontre se fait à travers une altérité irréductible, celle-ci nous indique par où la rencontre et la nouveauté sont encore possibles : précisément par la traversée de cette altérité.

C'est ainsi que la répétition du passé est la condition nécessaire de la création. Elle recrée d'abord par sa plasticité la situation présente afin de reproduire le mouvement qui l'a produite, de mouvement subi qu'il fut comme un mouvement agi, approprié, nous rendant par là sujet de cette situation. Situation et sujet, tous deux sont recréés et renaissent par cette répétition du passé, afin que ce sujet puisse prolonger cette situation tout en y créant une véritable nouveauté. C'est pourquoi la perception n'est explicable que moyennant l'occasion de l'acte : acte libre et perception consistent tous deux à ne pas répéter identiquement le passé. La perception est l'interruption de cette répétition

³⁰¹ A vrai dire, l'ordre temporel est plus fondamental que l'ordre logique ou physique, puisque c'est bien celui-là qui est le fondement de ceux-ci : « Répondre à une action subie par une réaction immédiate qui en emboîte le rythme et se continue dans la même durée, être dans le présent, et dans un présent qui recommence sans cesse, voilà la loi fondamentale de la matière : en cela consiste la *nécessité* » (*MM*, p. 236). C'est donc la répétition à l'identique du passé qui caractérise la nécessité de la matière, et la logique formelle partage ce même caractère. Les nécessités de la physique et de la logique sont toutes à comprendre comme répétition de l'identique. Mais cet ordre temporel, qui s'impose ici dans la reproduction répétitive apportée par la mémoire, est également par ailleurs le fondement de toute création conséquente.

caractéristique de la matière. Masi la perception semble conditionner aussi la répétition de ma mémoire pure, dans la mesure où elle sert de critère pour sélectionner les souvenirs appropriés. A partir d'elle, donc, la liberté, la création commence déjà. Mais comme nous l'avons vu, cette véritable création trouve sa propre contrainte dans sa propre matérialité mondaine, à savoir dans sa nécessaire inscription dans le monde de la matière, et nous entrevoyons là la possibilité éventuelle d'un passage de cette matérialité se situant au cœur même de la création, au danger mortel de la tendance inhérente à la mémoire à se répéter à l'identique.

Nous sommes à présent à même de pouvoir réunir et articuler les divers aspects de la mémoire pure, notamment et surtout cette différenciation à partir d'elle de deux présents différents, dans cet acte de répéter. La tendance propre inhérente à la mémoire pure s'est révélée comme acte de répéter à l'identique ce qui est passé. C'est la figure empirique du passé comme l'un des dimensionnels du temps idéal. Cependant, répéter le passé est un acte ambivalent, qui ouvre sur deux possibilités, sur deux altérités. 1° Cet acte de répéter peut tout d'abord reproduire ce qui est passé, en se plaçant dans un « avenir eschatologique », c'est-à-dire fermant l'avenir. C'est là la répétition morte, mortifère et mortelle, de la matière, la répétition spatialisante. Nous avons là le présent de la matière, qui nous donne en même temps l'altérité comme marque inébranlable de la réalité. 2° Par contre, l'acte de répéter peut aussi reproduire le passé en le situant dans un avenir ouvert, ou plutôt en ouvrant cet avenir. C'est là la répétition « plastique », celle qui est la condition nécessaire de la création, de la liberté. Il s'agit alors du présent vécu, qui nous révèle l'altérité comme étant à la fois condition de possibilité d'une création quelconque gage de sa réalité.

Il est important que la création réelle ne soit possible que lorsqu'elle est à son tour conditionnée par une autre tendance, une tendance qui donne au moment présent une structure interne de tension avec la tendance du passé. C'est la tendance à ouvrir l'avenir, assumant le devoir du sujet de déterminer cet avenir, la tendance proprement vitale, celle qui n'est pas recommencement perpétuel comme l'est le présent de la matière, celle qui interrompt le mouvement matériel. C'est bien là la structure tendue propre au présent, entre le passé et l'avenir.

Mais la répétition permet de dynamiser cette structure. La tendance à répéter le passé

est neutre pour autant qu'elle est ouverte également aux deux sortes de présents, le reproductif et le créatif³⁰² ; pourtant, ce n'est pas qu'elle puisse rester « suspendue » entre les deux, elle deviendra l'un ou l'autre. Elle doit devenir l'un des deux. Sa neutralité veut dire simplement que la possibilité d'un renversement en l'autre lui est toujours ouverte. Si la contre-tendance du présent à ne pas répéter était affaiblie, la tendance à la répétition du passé deviendrait mortelle. Par contre, si la contre-tendance domine la tendance répétitive, la répétition du passé conditionnerait la création de nouveauté. Il peut y avoir une grande variabilité dans les actes constituant le temps empirique entre ces deux extrêmes³⁰³.

Rappelons notre théorie générale du temps, celle de la temporalisation. Nous disions que toute pensée du temps doit prendre en compte deux exigences pour rendre compte des deux aspects du temps, dont l'une est d'élucider la figuration empirique réductrice du temps idéal, et dont l'autre est d'expliquer la « fuite » de ce temps idéal au cours de cette figuration empirique. Nous comprenons maintenant comment la théorie de la mémoire pure de Bergson s'est constituée pour la satisfaction de ces deux exigences. Le temps idéal y est réduit tout d'abord à une structure de tension entre les deux tendances, celles du passé et de l'avenir, et c'est cette structure qui détermine le présent. Cette structure reconduit à une dynamique propre à la répétition du passé selon deux modes, à partir desquels deux présents représentatifs peuvent se produire. Passant de cette la structure à la dynamique de la répétition, nous allons de la pure différence vide à l'altérité, et c'est ainsi que le temps idéal trouve sa figuration empirique dans le phénomène de la mémoire. Mais cette répétition du passé, son retour, sa « revenance », sous une forme reproductrice, ou bien créative, permet en elle-même la fuite du temps idéal sous une forme qui laisse perpétuellement possible un renversement.

Cette neutralité plastique de la mémoire signifie à la fois deux choses : le présent issu de la tension entre mémoire et perception a deux possibilités : il sera présent de la

³⁰² Par conséquent, il faut distinguer la *tendance répétitive*, qui est une caractéristique empirique mais essentielle du passé, et la répétition même du passé comme réalisation aboutie de cette tendance et qui correspond au présent de la matière.

³⁰³ Notons que nos deux extrêmes ne coïncident pas avec les deux extrêmes au moyen desquels Bergson détermine la *vie de l'esprit*, le plan de l'action et le plan du rêve (cf. *ibid.*, p. 185-187). Parce que nos deux extrêmes porte sur la différence ontologique entre la vie et la matière. La vie dont il est question ici englobe bien la vie biologique et la vie spirituelle, et nous envisageons d'ailleurs la possibilité d'un renversement d'un extrême en l'autre. Cela veut dire que nous pensons à la possibilité d'une mort pour la vie (devenir répétitif par suppression presque totale de la contre-tendance à ne pas répéter), et à celle au contraire d'une certaine revivification de la vie, comme nous allons le dire.

matière ou présent de la vie. Mais il préserve toujours en lui la possibilité de passer de l'un à l'autre. Cette détermination complète mais cependant toujours ouverte à la possibilité d'une autre détermination, c'est là la neutralité à la fois dangereuse et prometteuse de la mémoire : dangereuse en tant qu'elle peut être mortelle au vital, le faisant « chuter » dans le matériel ; prometteuse en tant qu'il y a possibilité en principe, même faible, pour le matériel de « s'éveiller » au vital. Entre la répétition mortelle, matérielle, mécanique ou machinale, et la répétition créatrice, il y a donc ce passage par où le temps idéal, la pure différence vide, fuit en nous imposant la tâche infinie de définir le temps par le temps (définition intratemporelle du temps), théoriquement et pratiquement. Le temps est répétition du passé, répétition qui peut ou fermer ou ouvrir l'avenir. L'opposition réelle entre le présent de la matière et le présent vécu prouve la nature ambivalente de cette temporalisation. C'est une temporalisation qui peut détruire son sens définitionnel opératoire en laissant possible une opposition extrême. Le temps fuit ainsi le moment où nous croyons pouvoir le saisir dans l'empirique. Mais cela ne nous renvoie pas à une incompréhensibilité du temps. Le temps garde bien une certaine intelligibilité au sein même de cette résistance fuyante à notre intelligence et à notre expérience, qui le déterminent, le constituent et le définissent. Viendrait-on à vouloir réduire le temps à ces actes archi-empiriques de répéter et de créer, qu'il résisterait encore à pareille réduction en s'enfuyant par cet interstice qui est la tension entre les deux actes.

C'est donc bien selon nous une tension entre deux tendances qui détermine la nature de ce temps impliqué dans la théorie bergsonienne de la mémoire pure. Ce qui est crucial ici est que les deux tendances sont essentiellement relationnelles : chacune n'existe que dans et par sa tension avec l'autre. De même que la tendance à ouvrir l'avenir est conditionnée par la tendance à répéter le passé, de même celle-ci est toujours conditionnée par celle-là. Même la répétition matérielle qui ferme l'avenir n'est possible que par l'affaiblissement ou la neutralisation de l'autre tendance. C'est pourquoi le présent de la matière est déterminé comme « recommencement sans cesse ». Pourquoi « sans cesse » ? Parce que joue une contre-tendance, à l'avenir, qui résiste à cette répétition matérielle, si bien que celle-ci sans cesse est obligée de recommencer, de se répéter une nouvelle fois pour refouler cette contre-tendance. La différence minimale entre le passé et le présent, qui subsiste malgré tout dans la matière et qui fonde la possibilité de la perception pure et de l'image en soi, témoigne de l'irrésolubilité de cette tension. La spatialisation, qui n'est autre que l'aboutissement de la tendance à se répéter

du passé, n'est possible que moyennant cette minimalisation de la différence temporelle, et c'est la raison pour laquelle Bergson n'admet pas la réalité de l'espace géométrique, qui pour devenir réel devrait résulter d'une spatialisation complète, aboutie, totale, achevée : cette dernière aurait supprimé toute contre-tendance à l'avenir.

La plasticité de la mémoire est donc traversée, et en fait constituée, par cette tension entre tendance à la récurrence de l'identique et tendance à ouvrir un avenir. Inversement, on pourrait parler de la plasticité de l'avenir, qui va d'un avenir « eschatologique » à un avenir vraiment nouveau. Ainsi, c'est cette tension qui rend possible en même temps la *figuration empirique* du temps (parce que le temps est alors réduit à la tension entre ces deux tendances, ces deux actes archi-empiriques) et la *fuite* du temps dans cette figuration (parce que la tension y est si fondamentale que ses deux termes doivent être pensés inversement à partir de leur tension).

Au lieu de concevoir le temps comme une dualité de tendances déjà constituées puis mises en relation de tension, il convient donc de considérer la tension elle-même comme l'être constitutif du temps. Et c'est bien là l'enjeu ultime que pose l'autre lecture que nous avons tenté de construire. La lecture, pour ainsi dire « orthodoxe », de *Matière et Mémoire*, que Bergson lui-même a approuvée dans une certaine mesure, essaie de tracer une ligne de démarcation entre la perception et la mémoire, qui correspondrait à la distinction fondamentale entre la matière et l'esprit. Mais une autre lecture, celle que nous avons menée, a tenté de montrer que la mémoire pure ne l'est pas par quelque pureté qui serait une indépendance vis-à-vis de la matière, puisque son mode d'existence est lui aussi, comme celui de la matière, celui d'une certaine image, même si celle-ci est, à vrai dire, très particulière.

Il ne s'agit point là d'effacer la différence radicale entre un souvenir pur et une image, par inclination pour quelque matérialisme réductionniste. La mémoire pure reste trop différente de l'image perceptive pour cela. Mais il n'en reste pas moins vrai qu'aussi « pure » que soit la mémoire pure elle reste conditionnée par l'image : l'enregistrement, le recueil des souvenirs ne s'effectue pas sans se développer *simultanément* plus ou moins en images (il y a *contemporanéité* des deux), et ce développement du souvenir pur en images est foncièrement conditionné par la situation présente, productive d'images perceptives, issues en dernière analyse par la tendance à ouvrir l'avenir, à créer. La différence radicale en question est bien réelle, mais elle n'est pourtant pas

fondamentale³⁰⁴ : elle est en effet elle-même produite à partir du dynamisme d'une tension qui, elle, est réellement fondamentale, la tension entre la mémoire et la perception ou entre la tendance à répéter et la tendance à créer, et finalement, entre le passé et l'avenir. Comme nous y avons insisté, cette tension peut produire un autre résultat, à savoir la quasi-suppression de cette différence radicale. Cette « différenciation » entre mémoire et perception est aussi réelle que leur différence radicale, ou leur différenciation radicale, car la relation entre mémoire et perception n'est pas externe, mais interne, et de tension.

Si la thèse de la différence radicale plaiderait contre un matérialisme réductionniste, celle d'une tension fondamentale et irrésoluble présentée par l'autre lecture fait donc se déplacer le champ du débat. Il ne s'agit plus de choisir entre un matérialisme et un dualisme, mais plutôt de les reconnaître tous deux comme deux possibilités pratiques que le réel temporel nous ouvre. Ce réel n'est ni matériel ni spirituel, mais neutre et conflictuel, nous imposant chaque fois un choix, et il dépend donc dès lors de chacun de nous d'être ou l'un ou l'autre, car sans cet effort de chacun de nous, il n'y aura pas création, pas nouveauté, mais seulement matériel. Nous croyons trouver dans cette neutralité conflictuelle qu'est la tension entre le passé et l'avenir une idée de la vie qui est différente de l'esprit qui jouirait d'une indépendance ontologique.

La raison pour laquelle nous pensons que cette tension concerne la vie est assez simple. C'est tout d'abord que la vie est cette réalité qui peut admettre en son sein des états

³⁰⁴ Certes, une différence radicale mais qui ne soit pas insurmontable, c'est bien ce que voulait Bergson lui-même. En effet, l'insistance sur la radicalité de la différence mise par Bergson n'est-elle pas là seulement pour montrer que cette radicalité ne va pas jusqu'à une opposition inconciliable, à une contradiction, si bien qu'elle suppose une certaine communauté plus profonde ? La radicalisation de la différence est justement une méthode pour penser les termes en eux-mêmes, en les arrachant à leur contradiction. Jean-Christophe Goddard résume clairement cette radicalisation méthodique : « la méthode adoptée en matière de métaphysique et décrite par Bergson dans le chapitre IV de *Matière et mémoire* ne consiste-t-elle pas justement dans le fait de « pousser à l'extrême » une antithèse (matière/esprit), de dissocier des éléments contradictoires (étendue/inétendue ; quantité/qualité) pour préparer leur « rapprochement » en faisant apparaître une certaine ambivalence (matérialité de la force, idéalité de l'atome, étendue concrète) et de reconnaître en fin de compte, là où l'entendement ne découvre que des contradictions, une simple inversion du réel ? » (J-C. Goddard, « La science moderne et la métaphysique de la vie dans le chapitre IV de *L'Évolution créatrice* », dans A. François (éd.), *L'Évolution créatrice de Bergson*, Paris, Vrin, 2010, p. 314). Mais la singularité de notre lecture, pour ainsi dire « hétérodoxe » ne consiste pas à simplement prétendre une non-fondamentalité de la différence radicale. Comme nous allons le montrer, l'enjeu est plutôt de savoir s'il n'y a pas quelque chose de plus fondamental que cette différence. Celle-ci conduit-elle à un au-delà du plan des images ou bien au contraire en reste-t-elle à ce plan même, comme un mixte que même la différence la plus radicale ne saurait capable de décomposer pour montrer un fond encore plus profond que ce plan ?

extrêmement opposés, pas seulement la mort mais aussi des états pathologiques d'elle-même. Comme Canguilhem l'a magistralement montré, sans la distinction entre le sain, le pathologique et le mortel, il serait impossible d'entrevoir ce qu'est la vie³⁰⁵. En tant que la vie est le nom pour une réalité neutre ou ambivalente, qui s'ouvre sur des possibilités opposées extrêmes et qui exige pour rester vivante, créatrice, un effort constant, à savoir une intervention subjective, il faut dire que c'est bien cette dichotomie entre la vie d'un côté, et de l'autre côté une dualité qui va d'une opposition entre durée et espace à une entre esprit et matière, qui peut seule résumer l'enjeu de ces lectures.

³⁰⁵ Certes, dans notre étude de *L'Evolution créatrice*, nous montrerons plus adéquatement le lien essentiel entre cette tension et la vie à partir de la métaphysique bergsonienne de la vie.

Chapitre IV. Vie et durée : au-delà des images ou entre les images ?

4.1. Un monisme de la durée ou une synthèse par la durée

Un dualisme entre l'esprit et la matière, ce n'est pas là le dernier mot de *Matière et Mémoire*. Il nous semble au contraire à chercher dans un certain monisme de la durée, qui maintiendrait toutefois en son sein une dualité radicale³⁰⁶. Après avoir en effet creusé profondément l'écart entre la mémoire-esprit et la perception-matière, Bergson cependant s'essaye à une synthèse finale en mobilisant la notion de durée et la méthode de l'intuition.

Pourtant, nous avons essayé de montrer comment l'écart en question disparaissait déjà, de l'intérieur, dans nos études sur sa théorie de la perception pure et de la mémoire pure. La perception pure est déjà liée à l'esprit (ou à la vie, nous avons relevé cette ambiguïté), car elle n'est possible que dans la liberté d'un vivant. Ce lien intrinsèque nous fait envisager d'emblée la possibilité d'un commerce intime de la mémoire et de la perception au-delà, ou plutôt en deçà, de toute différence, même radicale, entre les deux. Or la découverte d'une autre temporalité, comme fondement nécessaire à cette perception pure, nous a conduit à une troisième dimension, dimension à partir de laquelle ou dans laquelle leur différence et leur lien peuvent être pris en compte. En approfondissant la théorie de la mémoire pure et en essayant d'élaborer la théorie plus générale du temps qui nous paraît impliquée par cette théorie, nous avons pu déterminer cette dimension comme étant la *tension* entre les deux tendances du passé et de l'avenir. L'énigme représentée par la dualité de la mémoire pure, qui n'est pas une image parmi d'autres tout en gardant une certaine forme d'image, a trouvé sa réponse dans le *schème dynamique*, un type spécifique d'image qui traverse sans cesse la différence radicale

³⁰⁶ « [...] la même observation psychologique qui nous a révélé la distinction de la matière et de l'esprit nous fait assister à leur union » (*ibid.*, p. 201).

entre image et souvenir.

De même que la différence minimale et l'image en soi sont découvertes dans la matière même, de même la mémoire pure retient en elle comme une certaine forme d'image. Au-delà de leur différence radicale, matière et esprit sont chacun à leur façon constitués par un certain devenir-image, une certaine possibilité de faire image. Si l'on réalise que l'image est le mixte par excellence, qui se forme toujours à l'intersection de deux tendances différentes (image perceptive issue de la rencontre de la matière et du vivant, image-souvenir procédant de la rencontre de la mémoire pure et de la perception), alors on comprendra que matière et esprit n'existent jamais purs de tout mélange ; c'est au contraire le commerce tendu, tendu de leur tension, qui les constitue.

Or notre démarche n'est-elle pas, à vrai dire, celle-là même de Bergson, si cette tension interne que nous fait découvrir notre lecture (l'autre lecture) est bien ce que Bergson cherchait à établir en unissant la matière et l'esprit dans la durée ? Pourtant, il se pourrait qu'il y ait malgré tout par ailleurs quelque différence entre ces deux lectures. Ne subsiste-t-il pas encore une certaine différence entre l'esprit et la vie, quand l'esprit est lié à la matière et à la perception pure d'une manière, qui reste malgré tout un peu extérieure³⁰⁷, par le seul intermédiaire de la durée ? Par contre, ce que nous avons décrit comme différence temporelle minimale semble bien témoigner, et cela depuis et à l'intérieur même de la matière, d'une tension irrésoluble entre les deux tendances, tension qui pourrait constituer assez bien le substantiel de ce que nous appelons la vie. N'a-t-on pas parfois le sentiment que la durée « lève » en une sorte d'*Aufhebung*, non tout à fait hégélienne mais du moins d'une façon qui l'évoque encore, l'opposition de la matière et de l'esprit en la « synthèse » supérieure qui est la sienne ? Tandis que la tension que nous mettons en évidence montre bien qu'un lien, qui est à la fois vulnérable et renforçable, les tisse d'ores et déjà, et cela de l'intérieur même de chacun d'eux ?

C'est pourquoi il est maintenant nécessaire de confronter les deux lectures, qui seront

³⁰⁷ Extérieur, cela signifie aussi que le chapitre I, qui traite de la matière comme plan des images, est *extérieur* au chapitre IV, qui tente d'attribuer une durée à la matière. Camille Riquier déclare ainsi : « il n'y a plus rien de commun entre le plan des images que Bergson se donne au début et l'étendue matérielle qu'il décrit à la fin » (C. Riquier, *Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique*, Paris, PUF, 2009, p. 338). Il résume la différence fondamentale entre les deux chapitres extrêmes comme celle entre l'instantanéité du plan des images d'une part, et cette durée propre à la matière que le chapitre IV tente de révéler, de l'autre. Par contre, si l'on accorde notre lecture, on comprend que l'image en soi de la matière comporte déjà une certaine temporalité minimale, qui engendre par sa suppression le temps propre du mouvement de la matière. Tout dépend donc de la compréhension de la temporalité de l'instant, et de la spatialisation comprise comme une modalité du temps.

résumées en une formulation plus contrastée et plus explicite, où elles apparaîtront comme deux dialectiques, deux logiques différentes, ceci afin de mieux mettre au jour la nature de l'enjeu ultime.

Pour mener à bien cette confrontation, il semble naturel de commencer par l'examen de la façon dont Bergson procède à la réunion de la matière et de la mémoire par ou dans la durée. Ici, encore on a affaire à une rupture textuelle, qui se situe entre les deux ou trois chapitres précédents d'une part, et d'autre part le dernier chapitre, portant sur le monisme de la durée. Bergson lui-même rend cela explicite. Après avoir commencé ce chapitre en énonçant une « conclusion générale » qui découle des trois premiers chapitres du livre, conclusion brève qu'il tient ensuite sur la longueur d'une page à peu près, Bergson déclare : « Nous pourrions à la rigueur nous en tenir là », car le but de son entreprise, dit-il, a été atteint : « définir le rôle du corps dans la vie de l'esprit »³⁰⁸. Le livre s'arrêterait donc sur cette conclusion que « le corps, toujours orienté vers l'action, a pour fonction essentielle de limiter, en vue de l'action, la vie de l'esprit »³⁰⁹, c'est-à-dire que le corps limite la perception et la mémoire en faisant des images (images-perception, images-souvenir). Le sous-titre du livre retient la trace de cette intention originale. Le livre est présenté comme un « essai sur la relation du corps à l'esprit ».

Pourtant, la conclusion dégagée conduit à outrepasser l'entreprise initiale, vers « la vie de l'esprit »³¹⁰. C'est que cette conclusion impose de sortir du domaine de l'image, car ce

³⁰⁸ *MM*, p. 200.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 199.

³¹⁰ Notons au passage la problématique symptomatique de cette expression, qui a fait que certains spécialistes y ont repéré un tournant important dans le bergsonisme. Il semble tout d'abord que cette expression de « vie de l'esprit » démente d'emblée toute opposition de la vie à l'esprit, qui résume l'enjeu des deux lectures. Mais ce n'est pas le cas. Car cette opposition subsiste à l'intérieur de la vie elle-même, en tant que la vie de l'esprit s'oppose à la vie du corps, qui n'est prise qu'au sens étriqué du biologique. C'est l'indice de l'absence d'un concept adéquat et cohérent de vie dans *Matière et Mémoire*. Au lieu d'intégrer la tension entre matière et esprit, la vie se divise en deux, et c'est par la durée que l'unité de la vie est restaurée. En réalité, Bergson donne une définition très limitative, assez rudimentaire et pauvre de la vie : « Etablir ces rapports tout particuliers entre des portions ainsi découpées de la réalité sensible est justement ce que nous appelons *vivre* » (*ibid.*, p. 222). La vie est ici réduite à l'activité de découper dans la réalité des secteurs d'intérêt et de mettre en rapport ces portions en fonction des besoins, distinguant, pour résumer, ce qui est à rechercher ou à fuir ; la vie n'est plus alors que l'activité purement biologique de chosifier la réalité. Renaud Barbaras note judicieusement ce point : « On a donc finalement le sentiment que la vie elle-même se dédouble : il y a vie limitée du corps, [...] et la « vraie » vie, qui correspond au développement de la durée » (R. Barbaras, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Paris, Vrin, 2008, p. 147). C'est pourquoi nous pouvons juger un peu simpliste cette opposition entre la vie et l'esprit que *Matière et mémoire* suppose implicitement.

domaine est bien le résultat de la limitation opérée par le corps. Aller vers la vie de l'esprit, c'est donc aller chercher l'esprit *et* la matière au-delà de l'image. Le limité appelle naturellement l'illimité. Et si Bergson présente sa recherche comme portant sur ce problème important qu'est celui de « l'union de l'âme au corps »³¹¹, c'est parce qu'elle entend mettre au jour le fondement d'une relation limitatrice exercée par le corps sur l'esprit. Comment le corps a-t-il le pouvoir de limiter l'esprit, malgré leur différence qui semble si radicale, si extrême ? Pour que ce soit possible, il faut bien qu'il y ait une certaine « continuité » de la matière à l'esprit. Le corps, comme portion, ou partie de la matière, ne peut affecter l'esprit qu'en s'appuyant sur cette continuité. L'illimité n'est pas seulement au-delà du limité, mais le fonde. Par conséquent, cette limitation, d'abord présentée ici comme « conclusion générale », exige encore pour son propre compte d'être fondée métaphysiquement, fondement sans lequel les analyses bergsonniennes seraient « entachées d'un vice originel »³¹².

Tout comme pour l'*Essai*, tout dépend donc de ce dernier excès. Il semble que les deux livres aient été écrits selon une logique similaire, logique que nous avons nommée « dialectique de la durée ». Cette dialectique consiste à atteindre un élément pur, supposé absolu, qui est la durée, par repérage et expulsion des divers avatars d'une illusion, qui est l'espace. C'est une méthode d'épuration interne, en tant que ces avatars de l'espace se trouvent à l'intérieur de la durée. Ainsi, dans *Matière et Mémoire*, il s'agit d'établir solidement la distinction entre matière et esprit, en réfutant les fausses distinctions qui rendraient inexplicable une dualité réelle de la matière et de l'esprit. Cependant, tandis que l'*Essai* établissait son opposition entre le réel et un irréel illusoire au moyen de sa distinction de la durée et de l'espace, *Matière et Mémoire* veut mettre en évidence et vérifier une dualité positive de la matière et de l'esprit, mais cela au sein d'une seule réalité, réfutant aussi bien un monisme qu'un dualisme fallacieux. Cela ne veut pas dire qu'il n'y ait pas ici de dialectique de la durée, mais cette dialectique opère *doublement*, pour sauver cette fois-ci ce qu'il y a de réel dans ce que Bergson avait rangé dans l'*Essai* sous le nom très général d'espace. Ce n'est plus seulement la durée, mais bien plus, l'étendue matérielle, qu'il faut épurer contre les avatars illégitimes de l'espace. D'ailleurs cette épuration faite pour retrouver la véritable réalité de la matière va

Contre une telle « vie » de l'esprit, il faut au contraire trouver l'unité propre à la vie qui néanmoins n'exclue pas une certaine tension.

³¹¹ *MM*, p. 200.

³¹² *Ibid.*, p. 201.

s'appuyer encore sur la distinction fondamentale entre la durée et l'espace, ce dernier, à la différence de l'étendue concrète, n'étant qu'une illusion. La dualité réelle de la matière et de l'esprit se situe donc à l'intérieur même de la durée, et tout se passe comme si, embrassant la matière, cette épuration au sein de la durée, en atteignant son point culminant, se convertissait en une unification du réel par et sous la durée.

La rupture textuelle entre les deux ou trois premiers chapitres et le dernier est bien liée à cette conversion ; il s'agit de ce moment où les deux réalités en droit indépendantes que semblaient devoir rester la matière et la mémoire, se révèlent finalement comme les deux faces d'une seule et même réalité, qui est la durée. Notre hypothèse de deux lectures ainsi que de deux dialectiques, repose en dernière analyse sur la question de savoir si la notion de durée peut maintenant assumer la différence radicale entre matière et mémoire. En d'autres termes, la durée comme expérience du temps peut-elle suffire à combler ce que nous appelons la fissure du temps idéal, fissure qui est tension entre le passé et l'avenir ? Ne faudrait-il pas en venir à poser l'existence, à côté de cette dialectique de la durée qui embrasse maximale toutes choses en réduisant au minimum la part de cette illusion fondamentale qu'est l'espace, d'une autre dialectique, une dialectique qui retient et déplace sans cesse une tension irrésoluble, et ceci en résistant à la fois à une opposition externe et à une unification englobante ? La conversion vers une unité de la durée, unité qui permet néanmoins d'inclure une multiplicité de durées particulières, de différents rythmes, est-elle la seule voie possible ? N'y a-t-il pas, concurremment à elle, la possibilité d'expliquer la réalité par cette tension dualiste, qui n'est susceptible d'être pensée ni à partir d'une unité conceptuelle de la durée ni non plus dans l'optique d'une multiplicité empirique de durées, mais seulement en elle-même comme telle ? C'est la dernière question à laquelle nous essaierons de répondre.

Tout dépend donc du type de radicalité à reconnaître à la différence entre matière et esprit. Comment définir *plus positivement* cette différence, qui a été ordinairement présentée comme celle entre l'image et la non-image, mais dont notre lecture, en dégagant deux devenir-image, a essayé de modifier la radicalité en la transformant en une tension interne à chacun des deux termes ? Pour Bergson lui-même, il s'agit de surmonter la double opposition de l'inétendu et de l'étendu d'une part, et de la qualité et de la quantité de l'autre (dans ses *Résumé et conclusion*, il y ajoute la troisième opposition de la nécessité et de la liberté) grâce à ce qui a été acquis par ses théories de la perception pure et de la mémoire pure, afin de pouvoir appréhender autrement la

différence en question de la matière et de l'esprit, en termes d'extension et de tension cette fois³¹³. L'abondant en ces termes, en effet, on sera conduit à faire de la différence en question une différence de degré, non de nature, une telle différence de degré rendant possible une notion unificatrice de la durée à laquelle seulement différences de degré seront reconnues.

S'agissant de l'opposition entre l'étendu et l'inétendu, la théorie de la perception pure a montré que la perception fait partie de la matière. Ceci implique que la différence entre la matière et l'esprit ne peut pas être ramenée à l'opposition de l'inétendu et de l'étendu. En tant que notre perception est en elle-même matérielle, elle est en quelque sorte étendue. C'est une erreur commune à l'idéalisme anglais et au réalisme atomistique, bien qu'ils soient rivaux, qui fait qu'ils ne réussissent au bout du compte jamais à expliquer la genèse et l'existence de l'étendue telle que nous la vivons dans notre expérience perceptive ou sensitive. Ils ne peuvent rendre compte ni de la correspondance qu'il y a entre l'extensif et nos perceptions, ni de celle qu'il y a entre nos perceptions elles-mêmes. Invoquant certaines recherches faites par la psychologie contemporaine, Bergson prétend que toutes les qualités sensibles participent de l'étendue à des degrés divers : « Il n'y a pas de sensation sans « extensité » ou sans « un sentiment de volume » »³¹⁴.

Pourtant, le plus important ici est la distinction qui est faite entre l'étendue et l'espace. Bergson formule cela en opérant ici une inversion intéressante : « [...] Notre perception faisant partie des choses, les choses participent de la nature de notre perception »³¹⁵. Il y a un échange réciproque des prédicats entre perception et choses. Si toutes les qualités sensibles comportent une certaine « extensité » à des degrés divers, et que l'extensité appartient bien à la matière, alors la perception appartient à la matière. Mais inversement, c'est par cette appartenance de la perception à la matière qui affecte également la matière elle-même : la matière est de l'étendu, mais cet étendu est « l'étendue concrète, continue, diversifiée et en même temps organisée »³¹⁶. Notre perception acquiert en elle quelque chose de la spatialité des choses, et cette spatialité en vient à retenir quelque aspect

³¹³ En un mot, Bergson croit à la possibilité d'une résolution du dualisme parce que les deux termes ont été définis chacun positivement et en eux-mêmes, non par une exclusion de l'autre. Bergson écrit : « [...] Nous ne pouvons tenir [le problème du dualisme de l'esprit et de la matière] pour insoluble, parce que nous définissons esprit et matière par des caractères *positifs*, non par des négations » (*ibid.*, p. 200, nous soulignons). Ainsi, l'opposition entre image et non-image en vient à apparaître comme celle entre déformation pratique et réalité.

³¹⁴ *Ibid.*, p. 244.

³¹⁵ *Ibid.*, p. 202.

³¹⁶ *Ibid.*, p. 208.

qualitatif de notre perception, par ce fait même qu'elle est aussi attribuée à notre perception.

Cette spatialité pour ainsi dire qualitative de la matière, Bergson l'appelle l'*extensif*. Ce serait un espace seulement senti, ne pouvant être mesuré, que seules des différences de direction et des différences de position organiseraient en se donnant comme des différences qualitatives ; ce serait enfin un espace qui serait organisé par le mouvement des êtres. Par exemple, une différence de direction ou de position nous apparaîtrait comme la différence entre le nord et le sud, douée d'une qualité indescriptible mais pourtant irréductible qui nous autoriserait à parler d'une sensation du sens. Selon James Ward, que Bergson lui-même cite dans ce passage, toutes les sensations possèdent cet extensif comme un aspect constitutif³¹⁷. L'opposition de l'étendu et de l'inétendu est ainsi surmontée par l'extensif, qui est une réalité commune à la matière et à l'esprit : l'esprit participe de l'extensif par la perception, parce que cet extensif est « quelque chose d'intermédiaire entre l'étendue divisée et l'inétendu pur [...] »³¹⁸.

Il n'y a guère de doute que l'autre opposition, de la qualité et de la quantité, est plus cruciale pour l'entreprise finale de Bergson. En effet, c'est sa réfutation qui fournit l'occasion à sa logique d'intégrer la matière à la durée. C'est par rapport à cette opposition qu'il met en œuvre sa méthode de l'intuition. Si est surmontée l'habitude de la pensée d'utiliser la matière en vue de satisfaire aux besoins d'une vie pratique principalement biologique (passage de l'utile à l'immédiat), alors, prétend Bergson, on peut découvrir l'essence de la matière dans le changement de l'univers dans son ensemble. Que la matière ne consiste pas en corps distincts mais en mouvements indivisibles réels, qui ne sont pas de locomotion mais de changement global qualitatif³¹⁹, c'est ce qu'énoncent les quatre propositions sur la matière dégagées par la méthode de

³¹⁷ J. Ward, « Psychology », *Encyclopaedia Britannica*, 9^e édition. Dans la note de la page 244 de l'édition critique de *Matière et Mémoire*, C. Riquier résume ainsi le propos de Ward : « L'extensité (*extensity*) est pour l'auteur [Ward] un élément qui appartient à toute sensation comme l'est l'intensité de son côté » (*MM*, p. 414, note 1 de la page 244).

³¹⁸ *Ibid.*, p. 276.

³¹⁹ Cette caractérisation qualitative du mouvement matériel s'accompagne pourtant d'une autre caractérisation qui est « le transport d'un état » (*ibid.*, p. 226). Cette double caractérisation témoigne que le mouvement de la matière a quelque chose d'autre qu'un changement purement qualitatif. Comme Frédéric Worms l'a précisément remarqué, le terme de transport conserve « la double détermination d'un déplacement spatial et d'une charge objective » (F. Worms, *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*, *op. cit.*, p. 228). En effet, il s'agit de la nécessité de « fonder l'indépendance de la réalité matérielle par rapport à notre connaissance, aussi bien que son analogie avec notre conscience » (*ibid.*, souligné par l'auteur).

l'intuition. Les mouvements matériels seraient eux-mêmes une durée, parce qu'ils « occupent de la durée, supposent un avant et un après, et relient les moments successifs du temps par un fil de qualité variable qui ne doit pas être sans quelque analogie avec la continuité de notre propre conscience »³²⁰. Le mouvement mécanique serait donc lui aussi une durée, qui aurait une certaine analogie avec notre durée.

La question devient donc celle de savoir comment établir cette analogie. Pour cela, il faut pouvoir surmonter l'opposition entre qualité et quantité, car si la durée est qualitative, le mouvement matériel est, lui, quantitatif en tant qu'il est homogène. L'argument de Bergson est en un sens assez simple, et il avait été présenté dès avant la fin du premier chapitre. Il y prétendait que la qualité, hétérogène à toute autre, n'est cependant que le résultat de la contraction d'une multiplicité de mouvements homogènes par la mémoire opérant dans la perception concrète : « L'hétérogénéité qualitative de nos perceptions successives de l'univers tient à ce que chacune de ces perceptions s'étend elle-même sur une certaine épaisseur de durée, à ce que la mémoire y condense une multiplicité énorme d'ébranlements qui nous apparaissent tous ensemble, quoique successifs »³²¹. Que dans la perception la mémoire contracte en une qualité sensible, condense en un seul ensemble une multiplicité énorme d'ébranlements matériels homogènes, cela veut dire que nous saisissons malgré tout « *dans la qualité même*, quelque chose qui dépasse notre sensation »³²².

C'est ainsi que Bergson met au jour la dualité énigmatique de la perception, qui est à la fois du monde et du moi. La perception est en même temps objective et subjective, parce que le subjectif n'y est qu'une modification de l'objectif. L'objectif est donc dans le subjectif, comme son étoffe même. L'ébranlement, comme réalité de la matière est encore donné dans la qualité même, c'est là le fondement de notre croyance commune et justifiée dans le fait que la réalité objective est plus que notre perception³²³. En ce qui concerne cette opération de contraction opérée par la mémoire, il faut rappeler que la

³²⁰ *MM*, p. 227.

³²¹ *Ibid.*, p. 73.

³²² *Ibid.*, p. 229.

³²³ Bergson donne une autre explication sur notre croyance commune à une réalité distincte de notre perception. « Croire à des réalités distinctes des réalités aperçues, c'est surtout reconnaître que l'ordre de nos perceptions dépend d'elles, et non pas de nous. Il doit donc y avoir, dans l'ensemble des perceptions qui occupent un moment donné, la raison de ce qui se passera au moment suivant » (*ibid.*, p. 229). Et cette raison, qui exprime la nécessité de la connexion objective des choses nous est aussi livrée par les ébranlements *dans, immanents* à la qualité perceptive. Ainsi, nous croyons à juste titre en la réalité extérieure tout en admettant que celle-ci existe telle que nous la percevons.

durée est la pénétration réciproque. Le prolongement du passé dans le présent est ici contraction des moments en qualités sensibles³²⁴. Des moments plus ou moins homogènes entre eux, se contractent en une qualité, hétérogène d'une autre, celle d'un moment présent qui tranche sur le passé.

Bergson ne manque pas d'insister sur le fait que ces multiples ébranlements constituant la matière comportent toujours quelques qualités, seraient-elles infiniment pâles par rapport à celles que nous percevons normalement, qualitativité cependant analogue à celle de notre durée et qui permet de concevoir ces ébranlements comme relevant d'une durée. Ce sont ces ébranlements doués de pâles qualités qu'une perception pure (non contractante comme l'est notre perception concrète) nous livrerait. Ainsi, la matière semble bien s'intégrer à la durée n'étant elle-même que durée à son degré le plus bas. La matière serait vibrations, mouvements sur place, se répétant sans cesse, détenteurs de qualités très subtiles issues d'un lien temporel minimal de moments.

Par conséquent, l'opposition de la qualité et de la quantité en est affaiblie. Tout d'abord les quatre propositions sur la matière lui assurent une qualitativité minimale, de telle sorte qu'elle est prête à apparaître comme une durée. Il n'y a nulle part de pure quantité, de pure homogénéité, mais simplement une hétérogénéité à un degré le plus bas. Ensuite c'est la contraction par la mémoire qui rend compte de cette différence de degré. L'opposition en question ne portera finalement plus que sur une différence de degré ou de tension dans la qualité, ainsi que dans la durée. Il y a une autre durée que la nôtre, celle de la matière, mais il est possible de dire qu'elles sont toutes deux durées, en tant qu'elles partagent la même essence de durée, qui est d'être lien entre le passé et le présent. Leur différence n'est que de degré, explicable par la contraction qu'opère la mémoire au sein de la perception. La différence supposée radicale entre qualité et quantité se révèle finalement comme différence spécifique et relative de rythmes ou bien de *tensions* dans un même genre, qui est la durée : « [...] On conçoit une infinité de degrés entre la matière et l'esprit pleinement développé [...] »³²⁵

³²⁴ La contraction est donc une seconde forme de l'acte que prend la durée dans *Matière et mémoire*. Nous avons vu qu'une première forme en est la conservation en soi de la mémoire pure.

³²⁵ *Ibid.*, p. 249.

4.2. La tension irréductible

Mais, nous le demandons, cette différence entre la matière et l'esprit peut-elle vraiment s'assimiler, se réduire, à une différence de tension au sein de l'identité de la durée ? Nous avons mis en évidence dans nos analyses une « tension conflictuelle », antagonique, au lieu de différence de tension. Il est temps d'examiner si l'argument de Bergson contre la seconde opposition qualité – quantité, est réellement opératoire. En effet, il nous semble que cet ébranlement toujours doué d'un minimum de qualité reste encore problématique.

D'une part, même quand il admet la validité *conceptuelle* de l'opposition, Bergson propose cependant de voir dans la réalité profonde du mouvement matériel une qualité :

[...] Certes, la différence reste irréductible, comme nous l'avons montré nous-même autrefois, entre la qualité, d'une part, et la qualité pure de l'autre. Mais la question est justement de savoir si les mouvements réels ne présentent entre eux que des différences de quantité, ou s'ils ne seraient pas la qualité même, vibrant pour ainsi dire intérieurement et scandant sa propre existence en un nombre souvent incalculable de moments³²⁶.

Mais d'autre part, voulant tenir compte des enseignements difficilement contestables de la physique scientifique, il doit accorder cependant au mouvement matériel, sinon une réelle quantité, du moins une certaine *quantifiabilité*. D'où l'ébranlement avec ou plutôt comme, « qualité pâlie ». Cette qualité pâlie serait une qualité quantifiable, et non pas simplement une qualité affaiblie, de telle sorte que cette notion de « qualité pâlie » se trouve comme au seuil entre qualité et quantité. Elle est qualité quasiment indiscernable de la quantité. C'est qu'il est inévitable de réintroduire en elle la quantité pour faire justice à sa dualité. Sa quasi-quantité est irréductible.

Ce qui est crucial ici est de bien comprendre l'essence *relationnelle* de la quantifiabilité. La qualité du mouvement matériel *peut être considérée pour de la quantité*, malgré son être en soi qualitatif, *au regard de notre durée*. Elle n'est jamais quantitative en elle-même, mais elle l'est quasiment *pour nous*.

Ce contraste entre l'en-soi et le pour-nous constitue bien la qualité spécifique même du mouvement matériel ; le pour-nous ici ne renvoi en aucun cas à quelque apparence subjective, mais désigne au contraire l'objectivité même de la matière, cette objectivité

³²⁶ *Ibid.*, p. 227.

établie entre elle et nous, les vivants, qu'elle et nous partageons. Son essence relationnelle ne signifie point qu'elle soit relative. La quantité n'est alors pas un prédicat attribué à une substance, mais à une relation, à la relation externe et spatiale, qui est aussi réelle que la qualité de l'en-soi de la matière.

Relation externe et spatiale, car une distance inimaginable se trouve entre la durée de la matière et notre durée : « [...] Cette sensation de la lumière rouge éprouvée par nous pendant une seconde correspond, en soi, à une succession de phénomènes qui, déroulés dans notre durée avec la plus grande économie de temps possible, occuperait plus de 250 siècles de notre histoire »³²⁷. Cette durée de la matière « dépasse toute imagination »³²⁸. Elle est hors des limites de notre durée. Chaque durée a son propre rythme, qui empêche la division indéfinie d'une autre, d'échelle différente. Il y a une limite absolue de notre durée : « En vain notre imagination s'efforce de passer outre, de diviser les dernières parties à leur tour, et d'activer en quelque sorte la circulation de nos phénomènes intérieurs : le même effort, par lequel nous voudrions pousser plus loin la division de notre durée, allongerait cette durée d'autant »³²⁹. Tout simplement, la durée de la matière est inconvertible en notre durée. La quantité de la matière serait l'expression de cette incommensurabilité. La quantifiabilité tient en fin de compte à cette incommensurabilité entre les durées.

Le problème est qu'étant un prédicat relationnel, cette incommensurabilité peut être élargie à de relations entre autres durées que celle de la matière. Le déroulement d'une durée à son propre rythme se fait toujours dans une distance d'avec d'autres durées, scandées par un autre rythme. Cette distance serait tantôt incommensurable, tantôt commensurable. Bergson imagine même la possibilité que notre durée apparaisse comme une durée que nous jugerions « matérielle » aux yeux d'une autre durée : « L'histoire tout entière ne tiendrait-elle pas en un temps très court pour une conscience plus tendue que la nôtre, qui assisterait au développement de l'humanité en le contractant, pour ainsi dire, dans les grandes phases de son évolution ? »³³⁰ Entre cette conscience plus tendue

³²⁷ *Ibid.*, p. 231.

³²⁸ *Ibid.*, p. 232.

³²⁹ *Ibid.*

³³⁰ *Ibid.*, p. 233. D'ailleurs, relisons comment, dans son « Introduction à la métaphysique », Bergson décrit l'éternité de vie, supposée être l'extrémité suprême des échelles des durées : « Eternité vivante et par conséquent mouvante encore, où notre durée à nous se retrouverait comme les vibrations dans la lumière, et qui serait la concrétion de toute durée comme la matérialité en est l'éparpillement » (*PM*, p. 210). Entre nous et cette durée éternelle, ne peut-on sentir une incommensurabilité qui est exprimable par la différence entre éternel et temporel,

et la nôtre, il pourrait y avoir incommensurabilité.

Par conséquent, ces différences de degré, de tension, par lesquelles Bergson pouvait unifier la matière et l'esprit au sein d'une hiérarchie dans la durée, peuvent devenir comme autant de ruptures éventuelles, d'incommensurabilités. Les moments d'une durée ont beau s'entre-pénétrer les uns les autres ; cette durée retiendra quelque écart latent entre ses moments qu'une durée plus tendue pourrait repérer et qui fera la base de cette durée plus tendue, car une durée plus tendue ne se constitue qu'en contractant une durée moins tendue qu'elle. C'est dire que toutes les durées comportent une dualité, parce que si elles sont en elles-mêmes qualitatives, elles sont susceptibles d'apparaître quantitatives, ou quantifiables pour d'autres. Il semble donc que la dualité du quantitatif et du qualitatif s'insinue dans la durée en général.

On pourrait nous objecter : mais la durée de la matière et celle de notre esprit, ne se définissent-elles pas par une différence fondamentale, entre deux archi-actes, l'un qui joue la mémoire (répéter identiquement, répéter dans un avenir clos) et l'autre qui se représenter, imaginer la mémoire (répéter différemment, répéter dans un avenir ouvert), si bien qu'il serait impossible d'appliquer cette différence fondamentale entre elles aux relations entre toutes les durées ? Autrement dit, le quantitatif de la durée de la matière ne tiendrait pas seulement à une différence énorme de rythme, de vitesse, d'avec notre durée, mais aussi à une caractéristique spécifique de la matière ?

Le problème est ici que cette question concerne un choix fondamental, choix fondamental que *Matière et Mémoire* pose sans choisir. Si la matière est en elle-même une durée, le quantitatif doit être un prédicat relationnel, si bien que toutes les durées ne seront pas délivrées de l'avatar du quantitatif. Chacune des durées, et toutes, seront tourmentées les unes par rapport aux autres par cette dualité de l'en-soi et du pour-l'autre. Si la durée est l'acte de lier des moments par la contraction (à savoir de les faire se pénétrer réciproquement), *il subsistera toujours en principe une séparation, une distance latente entre ces moments contractés, distance susceptible d'être saisie par une autre conscience ou une autre durée, supposée plus tendue*. Dans la mesure où la matière est faite relever de la durée, et où la relation de la durée de la matière à la nôtre n'est pas fondamentalement différente des relations entre d'autres durées (entre des êtres vivants d'espèces différentes par exemple), cette conséquence est inéluctable.

incommensurabilité qui serait difficilement affaiblie des termes tels que « vivant », « de vie », « mouvant » ?

Par contre, si l'on veut que cette relation entre la matière et notre durée soit particulière, parce que la durée de la matière trancherait sur toutes les autres durées, il faudra que nous ayons là les deux espèces de durée nettement distinguables. Ce serait seulement la matière qui ne serait pas délivrée du quantitatif, de la quantifiabilité. C'est pourquoi Bergson recourt au contraste entre surface et profondeur pour évoquer ce qu'est la matière : « Elle s'étale, immobile, en surface ; mais elle vit et vibre en profondeur »³³¹. Mais si cette optique est choisie, le quantitatif n'est plus un prédicat relationnel, mais il est attribué substantiellement à la matière, à la matière en soi, et non pas seulement pour nous. La matière a à la fois du quantitatif et du qualitatif.

En conséquence, c'est à l'intérieur même de la matière que la surface et la profondeur entrent en conflit. Pour résoudre ce conflit, ou pour tenter de rendre compte de la particularité de la durée de la matière, Bergson revient finalement sur la définition présentée au premier chapitre : « La matière étendue, envisagée dans son ensemble, est comme une conscience où tout s'équilibre, se compense et se neutralise »³³². Bien que cette définition soit mobilisée dans ce contexte pour parler de l'indivisibilité de la matière (compensation et neutralisation réciproques font de la matière un ensemble indivisible), il n'en reste pas moins vrai qu'elle implique aussi une neutralisation réciproque des qualités. Alors que chaque moment de notre durée a une qualité différente issue de la contraction des moments passés, les moments de la matière se compensent, se neutralisent, de telle sorte qu'il n'y émerge pas de qualité comme contractée de moments. La qualité de la matière serait alors ces couleurs pâlies et allongées « en impressions successives, encore colorées sans doute, mais de plus en plus près de se confondre avec des ébranlements purs »³³³. C'est une qualité se défaisant, pour emprunter l'expression de l'*Evolution créatrice*. Comme la locution adverbiale « de plus en plus » le suggère, il s'agit d'une tendance. La durée de la matière est donc une tendance inverse de la nôtre : celle-ci contracte, celle-là décontracte. Une durée décontractante, cela semble un véritable oxymore.

On retrouve ainsi une rupture dans la durée sous une autre forme. Ou bien, intérieure à chaque durée il y a une séparation, une rupture, ou bien entre une durée et les autres il existe une séparation, une rupture.

Cependant, la seconde option nous reconduira au bout du compte à la première. Si l'on

³³¹ *Ibid.*, p. 229.

³³² *Ibid.*, p. 246-247.

³³³ *Ibid.*, p. 228.

considère attentivement l'opération de contracter, on s'en apercevra. Cette opération comporte sa propre dualité, et Bergson lui-même s'en sert pour dire à la fois la différence et l'union entre la matière et l'esprit : « [...] C'est dans cette opération qu'il [l'esprit] prend contact avec la matière et par elle aussi qu'il s'en distingue d'abord [...] »³³⁴. Contracter est un acte transitif qui a son objet. Pour contracter, il faut d'abord pouvoir disposer de moments qui ne sont pas encore contractés. C'est pourquoi nous avons contact avec la matière dans l'opération de contracter. Et c'est aussi cette opération de contraction qui nous distingue de la matière.

Or cela veut dire finalement que la matière est immanente d'une certaine manière à notre durée. Les moments encore non contractés sont bien la base de notre durée, qui se constitue en s'appuyant sur eux et en s'en distinguant. Inversement, la décontraction de la matière présupposera et comportera par conséquent des moments contractés (la matière n'est pas simplement une non-contraction mais une décontraction, parce qu'elle est la *tendance progressive* qui décontracte les moments pour s'approcher des ébranlements purs)³³⁵. Il s'ensuit que la matière comporte elle aussi une certaine spiritualité qui contracte des moments. Le contracter se fait contre le décontracter, et inversement³³⁶. La tension entre les deux, irrésoluble et irréductible, serait immanente à chaque durée, dans la mesure où toute durée se définit par un certain contracter et où ce contracter ne peut pas ne pas comprendre un décontracter, qui est la tendance propre à la matière. C'est une conséquence généralisable à toutes les durées, en tant qu'elle se déduit d'une logique qui est impliquée dans l'opération même de contraction, qui caractérise la durée comme telle.

Ainsi, nous constatons qu'il peut y avoir deux lectures de *Matière et Mémoire*, dont l'une veut construire un monisme de la durée en rendant compte de la différence radicale entre la matière et l'esprit par une différence de degrés de tension, et dont l'autre constate au contraire que cette différence est issue d'une tension agonistique irrésoluble qui traverse de l'intérieur même chaque durée. L'idée d'extension bergsonienne nous

³³⁴ *Ibid.*, p. 249.

³³⁵ Par conséquent, avant même que Bergson n'introduise le terme dans *L'Évolution créatrice*, nous trouvons déjà une idée de *détente* dans ce pluralisme des durées.

³³⁶ Quant à la relativité de ces deux actes de contracter et de décontracter, Deleuze l'affirme manifestement : « L'essentiel en effet, c'est de voir combien la détente et la contraction sont relatives, et relatives l'une à l'autre » (G. Deleuze, *Le bergsonisme*, *op. cit.*, p. 89). Cependant, Deleuze ne va pas jusqu'à voir que toute cette relativité entame le projet d'un monisme pluraliste de la durée, en établissant l'acte de décontracter comme corrélat *irréductible* de l'acte de contracter, et en inscrivant par là dans la durée un antagonisme qui brisera l'unité conceptuelle de la durée.

présente un terme médian entre l'étendu et l'inétendu. A son encontre, l'idée de tension semble permettre à Bergson d'exprimer la plasticité de la qualité en refusant tout terme médian ou toute médiation entre la qualité et la quantité. Mais la lecture décelant une tension agonistique que nous proposons montre qu'il y a un intermédiaire concernant la seconde opposition. Cet intermédiaire est la tension entre une tendance à la qualité et une tendance à la quantité. Inscrivant un antagonisme dans la durée, elle n'est jamais cette intensité que critiquait Bergson comme un concept bâtard dans l'*Essai*, parce qu'elle ne vise point à une synthèse de quantité et de qualité.

Notre lecture ouvre donc une troisième voie entre l'alternative d'une qualité, aux degrés divers, et d'une intensité, une troisième voie qui possède à la fois des caractéristiques qualitatives et quantitatives, tout en laissant dans l'ombre la question de savoir comment l'opposition entre la qualité et la quantité peut être surmontée. Cet intermédiaire veut dire que l'opposition n'est pas niée, mais seulement intériorisée en chaque durée. Il ne s'agit plus d'une opposition externe ; il faut prendre cette opposition comme la tension constitutive de chaque durée, du temps de chacun, qui s'ouvre à la fois sur les deux possibilités opposées, la qualité et la pure quantité³³⁷. La différence radicale entre la matière et l'esprit devient neutralité dynamique qui s'ouvre équitablement sur son dépassement et son impasse ou « impassement ». Chaque durée se constitue dans une tension à la fois dangereuse et prometteuse, puis continue de se constituer par son choix, qui transforme et déplace cette tension sans la résoudre. La tension, l'opposition, n'est pas résolue par l'unité bâtarde et douteuse de l'intensité ni par une unification au bénéfice de la qualité, mais seulement transformée, déplacée, en produisant les diverses formes de la durée.

4.3. Les deux dialectiques à propos de l'image

Nous pouvons formuler à présent ces deux lectures sous la forme de deux dialectiques. Pour répéter, la dialectique de la durée est le procédé – processus pour résoudre les

³³⁷ Notons au passage l'asymétrie fondamentale entre qualité et quantité, ou entre l'esprit et la matière. Tandis que la matière peut exister toute seule, l'esprit ne le peut sans la matière. L'esprit doit s'appuyer sur la matière. C'est pourquoi il n'y a pas de *pure* qualité, ni non plus de *pure* durée. Une limite théorique de l'*Essai*, qui voulait saisir la durée dans sa pureté se trouvait là. La matérialisation peut être irrévocable, comme dans le cas de la mort, tandis que la vie est toujours destructible.

contradictions, les absurdités dont l'impur, à savoir la spatialité qui s'est immiscée à l'intérieur de la durée, est la source. Comme nous l'avons vu, cette dialectique vise à une unification maximale par la résolution ou la conciliation de contraires, d'opposés : elle repère dans la durée des contradictions qui sont autant d'avatars de l'opposition extérieure se situant entre espace et durée, et elle les résout en en criblant les parties intégrables dans la durée et en en expulsant le reste dans une opposition extérieure entre la réalité, qui est durée unificatrice, et l'illusion, qui est l'espace comme outil seulement pratique de notre pensée.

Par contre, ce que nous appelons la *dialectique de la vie* désigne bien un déplacement et une transformation, ceux d'une tension irrésoluble et irréductible se situant entre la matière et l'esprit, tension qui se révélera constituer la vie elle-même. Elle repère aussi des contradictions, mais, loin de les épurer en y discernant une partie qui serait réelle et une partie qui serait illusoire, les réduisant ainsi à une opposition entre réalité et illusion, elle en fait une tension intérieure constitutive en elle-même de la vie. L'opposition entre matière et esprit est donc *intériorisée en chacun des deux termes*.

Si nous employons pour désigner cette tension le terme de *dialectique*, c'est parce qu'il s'y agit encore de contradiction ou d'opposition. Cette tension interne ontologique est en effet comparable à une contradiction logique. Toutes deux inscrivent un antagonisme dans le réel. Mais la tension en question en est constitutive, au point qu'il n'est pas seulement impossible mais qu'il serait dangereux de pouvoir la résoudre. Nous avons constaté qu'au sein même de la matière il y a une tendance spirituelle, tendance qui fait la différence entre le passé et le présent, qui tend donc à exclure cette répétition à l'identique à laquelle, du fait qu'elle y domine constamment, on croit pouvoir réduire la matière. Or cette tendance spirituelle immanente à la matière, quoique constamment neutralisée, est le fondement de l'image en soi. Inversement, nous avons vu qu'au sein même de la mémoire il y a inversement une tendance contraire, une tendance qu'on peut qualifier de matérielle (puisque'elle domine toujours dans la matière), tendance qui tend à répéter, tendance sans laquelle ce n'est pas seulement le rappel mais déjà aussi l'enregistrement des souvenirs qui serait impossible. Elle est le fondement de l'image invisible. On comprend donc que matière et esprit ne peuvent exister comme tels qu'en neutralisant ou en dominant ces deux tendances contraires qui leur sont cependant toutes deux, à chacun, immanentes.

Pourtant, aucun des deux tendances ne peut parvenir à supprimer sa tendance contraire qui lui est immanente, car celle-ci est bien l'objet sur lequel porte l'acte constitutif de

chacun d'eux. Sans ces actes, il n'y aurait ni matière, ni esprit, et sans cet objet immanent qu'est pour chacun d'eux sa tendance contraire, il n'y aurait pas d'acte, faute d'objet sur quoi s'exercer. Du coup, la neutralisation ou la régulation ne sont que des transformations ou des déterminations particulières de cette tension. C'est pourquoi, au lieu de se résoudre ou de se concilier par l'unification de quelque « synthèse dépassante », la dialectique de la vie est le maintien même de cette tension, maintien qui ne se fait que moyennant déplacement et transformation incessants, puisque cette tension est en elle-même indécidable neutralité, qui s'impose néanmoins comme devoir-décider. Donner une forme temporairement tenable à la tension, c'est là la maintenir, mais c'est aussi déjà la transformer et la déplacer, puisqu'elle ne saurait se borner à demeurer une forme stable, étant tension à jamais irréductible à l'un quelconque de ses deux pôles.

Et si ce procédé-processus doit être par excellence attribué à la vie, c'est que, selon l'économie même de *Matière et Mémoire*, la vie est précisément ce qui maintient cette tension entre tendance matérielle et tendance spirituelle, au risque de se scinder elle-même en deux, vie corporelle et vie spirituelle. Tout d'abord, ce que Bergson appelle la vie corporelle pousse la tendance matérielle à l'extrême, au point qu'elle réduit la matière à l'étendue géométrique et à la quantité, ou au mouvement homogène, mais c'est pour lui faire assurer une plus grande possibilité à l'acte libre³³⁸. Aggravant sa tendance « matérialiste », elle renforce d'autant la liberté. La tension se transforme donc en opposition radicale dans la vie corporelle. Quant à la vie de l'esprit, qui réunit la matière et l'esprit en découvrant une durée propre à la matière, il est évident qu'elle ne peut se débarrasser complètement de la vie corporelle. Elle corrige et élargit celle-ci, mais ne peut être hors de celle-ci. Donc, en elle, cette tension deviendra communauté à construire entre vie corporelle et vie spirituelle. La vie ne peut donc relever exclusivement ni de la matière ni de l'esprit, mais doit se constituer par la tension des deux.

Ainsi, matière et esprit ne seraient *originellement* que les tendances formatrices de cette tension constitutive de la vie, tandis que la vie, ou plutôt les formes de vies, ne seraient que des essais plus ou moins réussis ou ratés de transformer la tension, qui se maintient par là même. La matière et l'esprit, en tant que substances, réalités distinctes,

³³⁸ « S'il y a des actions *libres* ou tout au moins partiellement indéterminées, elles ne peuvent appartenir qu'à des êtres capables de fixer, de loin en loin, le devenir sur lequel leur propre devenir s'applique, de le solidifier en moments distincts, d'en condenser ainsi la matière et, en se l'assimilant, de la digérer en mouvements de réaction qui passeront à travers les mailles de la nécessité naturelle » (*MM*, p. 236).

ne sont que les formes extrêmes de ces essais dans lesquelles la tension entre la tendance matérielle et la tendance spirituelle est ou bien neutralisée sans jamais absente ou bien transformée constamment. L'esprit ne peut inclure la matière que pour autant que celle-ci est aussi esprit à son niveau le plus bas, mais la vie peut comprendre la matière en tant que telle, à savoir comme mort. La vie a sa propre plasticité, mais qui ne consiste qu'en ce qu'elle inclut son contraire en son sein. C'est pourquoi, quand nous affirmons la tension comme réalité ultime, nous sommes conduits à la vie plutôt qu'à la durée.

Pour conclure cette étude sur *Matière et Mémoire*, nous reviendrons à son commencement, c'est-à-dire à l'image. Il est possible de résumer la différence entre ces deux dialectiques de la durée et de la vie par le terme d'image. « Au-delà des images, ou entre les images », c'est bien l'alternative fondamentale à laquelle Bergson s'arrête et hésite, sans choisir. Cette hésitation, cette oscillation chez Bergson est bien ce que nous voulions mettre en évidence. *La dialectique de la durée* tend à aller au-delà des images³³⁹, pour y montrer les durées de la matière et des vivants, inférieurs et supérieurs, de l'infusoire à l'homme, tandis que *la dialectique de la vie* entend demeurer *dans* le champ des images, où deux devenir-image différents ne cessent de se rencontrer et de se séparer de mille et une manières. *L'image en soi* de la matière désigne cette forme minimalisant la tension entre répéter et ne pas répéter : l'image en soi s'y supprime sans cesse, est d'à peine actuelle rendue virtuelle, « virtualisée », et la matière en procède³⁴⁰. Ce que nous avons appelé le « réalisme réflexif » démontre discursivement son existence. L'« image

³³⁹ C. Riquier a récemment présenté une interprétation puissante dans cette direction. Voir C. Riquier, *op. cit.*, p. 326-341. Il a intitulé cette section concernant le mouvement vers au-delà des images, « L'inimaginable *MATIERE ET MEMOIRE* ! ».

³⁴⁰ Cette thèse de l'image en soi n'est jamais reniée ultérieurement par la théorie de la matière comme mouvement qualitatif. Ce qui est nié par l'intuition de la matière, ce n'est pas la thèse de l'image en soi comme perceptible, mais seulement l'image donnée dans notre perception pure, celle-ci divisant la matière en choses individuelles, et dans notre perception concrète, qui contracte les moments de la matière en qualités distinctes et immobiles. La vérité et la réalité de l'image en soi doivent donc être tenues pour maintenues jusqu'à la fin du livre. L'image en soi n'est pas l'image fixe et localisée de la perception réelle, mais une image qui est caractérisée par une mobilité *négative*, à savoir par une autosuppression qui apparaît, se manifeste, comme mouvement matériel. Et l'essence de la matière est moins d'être la durée la plus inférieure que de constituer un mouvement mécanique qui ne se forme qu'en empêchant sans cesse l'émergence de l'image en soi. Si l'on a l'intuition de la matière, et non plus seulement une construction de pensée de la matière, la matière serait saisie comme *qualité se défaisant* en devenant mouvement mécanique.

invisible » de la mémoire pure non seulement témoigne de la subsistance de la tendance à répéter, mais elle explique aussi la neutralité impassible de la tension, qui est le cœur même du temps, aussi bien empirique qu'idéal. L'image invisible, l'image comme ensemble individué, de la mémoire pure, est la tendance propre au passé, à la matière, mais elle l'est dans, ou avec, l'autre tendance, celle à ne pas répéter. Elle laisse « élastiquement » une place à l'autre tendance. Cette tension est donc irréductible, mais elle est également ouverte à des possibilités diverses, et même opposées (la neutralité impassible).

Notre théorie du temps, en se fondant sur celle de la mémoire pure, réintègre la leçon de ce réalisme réflexif au sein d'une ontologie générale de la tension. L'image en soi est la forme prise par le développement de l'image invisible dans laquelle la tendance à répéter est au seuil de son aboutissement complet, parce qu'elle est la tension minimalisée juste avant d'être supprimée pour devenir la matière. C'est donc à partir de l'image invisible que nous pouvons avoir images en soi, images de la perception pure, images-souvenirs, images de la perception concrète (la thèse de la différenciation des présents à partir du passé). L'image a donc en quelque sorte plusieurs couches, qui sont autant de transformations diverses et surdéterminées de cette tension. Si nous affirmons l'« entre les images », et non pas l'« au-delà des images », c'est pour insister sur le fait qu'il s'agit là d'une transformation de la tension au travers des ruptures, des séparations, des distinctions, toutes impliquée par la forme d'image. « Au-delà des images » signifierait qu'il y a continuité issue de la pénétration propre à la durée. « Entre les images » renvoie à un antagonisme qui se noue au travers de rencontres et de ruptures.

Mais dans cet antagonisme, dans cette tension, il s'agit également du temps commun, celui que l'on partage avec l'autre. Le temps de notre vie est toujours constitué du temps de la matière, mais aussi du temps de l'autre être vivant, possible ou réel, car la tension permanente ouvre à *notre insu* notre propre temps à cet autre être, à cette autre possibilité. Notre temps, traversé par sa tendance à répéter, à spatialiser donc, est un temps dans lequel l'autre est en quelque sorte déjà entré du fait de cette spatialité ; en effet, la matière ou la matérialité ne sont que la matrice de l'altérité. Notre temps ne cesse de se reconstituer par la découverte d'autres qui lui sont d'une certaine façon déjà immanents. Lorsqu'il veut rendre compte de la compréhension orale, langagière d'un dialogue, Bergson nous dit que comprendre autrui, ce n'est pas recevoir d'une certaine

manière le message de cet autre. C'est plutôt reproduire ce message lui-même par nous-mêmes, à partir d'une idée qu'autrui exprime par sa parole³⁴¹. Comme Schelling le dit : « Il est impossible de décrire la raison à quelqu'un ; il faut qu'elle-même se décrive en et par chacun »³⁴². Bergson implique par là que la communauté des idées n'est pas instaurée par la communication entre les hommes, mais que la possibilité de cette communication présuppose au contraire cette communauté, comme sa condition³⁴³ : par notre mémoire pure, nous sommes toujours déjà au sein de cette communauté, qui est latente, voilée. C'est seulement depuis l'intérieur de nous-mêmes qu'elle nous est accessible. Cette communauté serait celle du temps commun, en tant qu'elle est celle des « idées » selon la terminologie bergsonienne, à savoir des souvenirs purs que nous partageons avec les autres. La mémoire pure n'est en effet pas seulement l'enregistrement de l'histoire d'un individu, mais aussi celui de l'histoire du monde telle que perçue et vécue par cet individu. Elle est donc pour une part mémoire partagée entre chacun et le monde. La vie se développera sur ce temps commun qui fut constitué sans cesse par les rencontres-découvertes d'autres qui sont immanents. Nous sommes ainsi conduits à l'*Evolution créatrice* qui, à la différence de *Matière et Mémoire*, admet explicitement que pareille tension irrésoluble puisse être l'essence de la vie, et qui essaie dès lors de parvenir, d'aboutir à ce présent commun de la vie à partir de toute l'histoire de la vie, à savoir de ce passé qui est commun à toute vie, qui est celui de la vie.

³⁴¹ « *L'auditeur se place d'emblée parmi des idées correspondantes* [aux idées que son interlocuteur voulait exprimer], et les développe en représentations auditives qui recouvriront les sons bruts perçus en s'emboîtant elles-mêmes dans le schème moteur » (*MM*, p. 129, souligné par l'auteur).

³⁴² Schelling, *Aphorismes pour introduire à la philosophie de la nature*, dans *Œuvres métaphysiques (1805-1821)*, trad. par J.-F. Courtine et E. Martineau, Paris, Gallimard, 1980, p. 28

³⁴³ *MM*, p. 139.

II. A LA VIE

TROISIEME PARTIE.

LA DIALECTIQUE DE LA VIE DANS *L'EVOLUTION*

CREATRICE

Dialectique de la vie, histoire de la vie

Dans notre lecture de *L'Evolution créatrice*, ce que nous voudrions montrer, c'est tout d'abord une transition de la durée à la vie qui s'appuie, sinon sur l'opposition, du moins sur la distinction, la différence entre la durée et la vie. Si *Matière et mémoire* s'arrêtait au point où divergent la durée et la vie, maintenant ainsi un équilibre qui était précaire, mais aussi potentiellement fructueux en permettant deux lectures différentes, voire incompatibles, de l'ouvrage, nous pouvons dire que *L'Evolution créatrice* va, de façon manifeste et décisive pencher vers la vie, tout en laissant un espace à la durée³⁴⁴. Ce livre va en effet mettre en avant la vie, même s'il affirme encore que la vie se comprend, en quelque sorte, par la durée. Autrement dit, si la différence entre la durée et la vie y devient certes plus explicite, cela ne veut pourtant pas dire que leur relation puisse se passer d'une élucidation. Leur différence est bien là, mais entre les lignes. Nous allons voir comment cette différence entre la durée et la vie reste largement implicite, n'étant pas posée thématiquement.

Cependant, l'enjeu de l'ouvrage n'est pas seulement celui de cette différence entre durée et vie, car la problématique du temps, du développement temporel de la vie à partir

³⁴⁴ Frédéric Worms note bien que le besoin d'une étude de la vie surgit du manque même d'un concept adéquat pour la penser dans *Matière et Mémoire* : « Il se pourrait donc bien qu'au terme de la lecture [...] de l'ensemble du livre [*Matière et Mémoire*], on n'ait toujours pas de quoi penser ce qui fonde véritablement la dualité entre les deux sens de la vie, et donc la spécificité de la vie tout court. Plus que jamais peut-être, la réflexion de Bergson semble en appeler à une étude directe de la vie, qui fonde sur son expérience même la dualité que nous ne cessons d'y constater » (F. Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, op. cit., p. 154).

de l'essence de celle-ci, telle qu'elle est déterminée précisément par la différence d'avec la durée, constitue aussi l'un des intérêts majeurs de l'ouvrage. Si la durée, telle qu'exposée par *Matière et Mémoire*, soulevait la question de savoir s'il y a une seule durée ou plusieurs durées, le temps de la vie doit être compris comme étant d'emblée communauté temporelle³⁴⁵. La vie n'est en effet ni une ni plusieurs³⁴⁶, pour autant qu'elle est relation et communauté entre des vies particulières. Cette communauté temporelle est bien ce qu'on appelle l'Histoire. Il s'agit donc en ce sens, avec *L'Evolution créatrice*, de comprendre comment on en arrive à l'histoire de la vie à partir de la vie telle qu'elle a été définie par cette tension irrésoluble et constitutive de deux tendances temporelles que nous avons cru pouvoir mettre en évidence dans notre étude de *Matière et mémoire*. Comment cette conception-ci de la vie implique-t-elle cette histoire-là de la vie, en nouant les vies particulières par le fil du temps, alors que des types de vie divergent pour emprunter des voies si différentes, voire incompatibles ? Comment une communauté peut-elle se construire dans une divergence qui semble si irrévocable ? Que signifie cette communauté temporelle qui n'est possible que dans, et par, une disparité radicale ?

Si l'on devait repenser le concept d'histoire, ce serait bien à la lumière de la prise en compte de cette communauté temporelle, qui semble pouvoir rendre compte du propre de l'histoire, et à son niveau le plus général. Aujourd'hui, cette vision générale de l'histoire universelle doit encore parfois être libérée de ce schéma trop téléologique dont un hégélianisme caricaturé par les manuels reste le représentant le plus typique. L'histoire semble bien différer d'un processus téléologiquement orienté, en tant qu'elle comporte encore et toujours une contingence radicale, qui en exclut une fin assignable. Cependant, l'histoire n'est certainement pas non plus le domaine chaotique du « règne » d'une pure contingence. Elle est ce champ où des efforts et des volontés individuels, mais aussi collectifs, se rencontrent, se battent, si bien qu'il est impossible de rendre compte de sa spécificité sans prendre en compte la part des intentions. L'histoire n'est pas téléologique, mais n'est pas non plus dépourvue de toute finalité. Elle n'est pas le processus par où une finalité, un *telos* fixé par avance, se réaliserait, mais temps de la contingence, pour autant

³⁴⁵ C'est que c'est seulement dans *L'Evolution créatrice* que nous découvrons une théorie de la communauté temporelle ou du temps commun, dont l'idée implicite d'une « communauté des idées » évoquée à la fin du chapitre précédent témoignait seulement qu'elle était possible.

³⁴⁶ Voir *EC*, p. 258-259. Nous aurons plus loin l'occasion de présenter une interprétation de ce passage important.

qu'y existent seulement des tendances diverses, orientées chacune vers une certaine fin, leur propre *telos*, tendances dès lors divergentes. Il ne semble pas qu'un idéal régulateur pourrait les rapprocher en les rapprochant asymptotiquement de lui. Contre un tel historicisme de type kantien, il faudrait souligner que le *telos* de l'histoire, s'il était encore possible d'en parler, resterait toujours, et essentiellement, soumis à la contrariété de contre-tendances, et au conflit des relations antagonistes éventuelles entre les diverses tendances qui tendraient vers lui. C'est que le *telos* de l'histoire ne saurait jamais la protéger de risque de son échec : l'histoire réelle reste à jamais imprévisiblement ce qui résultera en permanence de la relation entre ce *telos* et les tendances qui lui seront adverses.

Certes, c'est bien dans l'optique de cette finalité proprement historique que Bergson essaie de forger une nouvelle vision d'un certain finalisme, en le retaillant et en le recousant, pour ainsi dire. Nous verrons ainsi comment, dans ce finalisme bergsonien, même un tel *telos* animant l'histoire de la vie ne se donne jamais qu'en se déterminant au travers de tendances et d'événements empiriques, ce qui fait qu'il est sans cesse transformé par eux : il n'est jamais, et en aucun sens, hors de l'histoire, et n'a nulle forme déterminée : il n'est qu'un pôle immanent à l'histoire elle-même.

De toutes les manières, le temps de la vie pose bien le problème de l'histoire en général, ou de l'historicité elle-même, car ce temps-là implique la question d'un temps commun qui fournirait à l'histoire sa base temporelle, l'histoire elle-même se comprenant dans le développement d'une dialectique de la vie, pour autant que ce développement veut dire transition, transition du niveau de la division de la vie en vies particulières ou espèces différentes, représentant autant de tendances dérivées d'une tension entre deux tendances antagonistes, mais originaires et indissociables, au niveau des relations entre ces vies particulières. Cette étude de *L'Evolution créatrice* voudrait retracer le dynamisme de cette dialectique, dont la structure et les éléments fondamentaux ont été constatés et décrits, plus haut, lors de notre examen de l'*Essai* et de *Matière et Mémoire*. Partant de cette différence, à la fois affirmée et encore implicite entre la durée et la vie, telle qu'elle apparaît dans les premières pages du chapitre I, nous commencerons par tenter mieux d'en cerner la nature, pour pouvoir montrer comment la tension qui constitue la dialectique de la vie, apparaissant déjà nettement dans la différence entre la vie et la durée, se développe encore se transformant en relations temporelles entre les vivants, devenant l'histoire évolutive de la vie, à savoir cette communauté temporelle de la vie.

Mais il nous faudrait pouvoir pousser le développement de cette dialectique de la vie jusqu'au bout, pour voir jusqu'où il mène. Si l'histoire de la vie avait une quelconque finalité, pour aussi singulière qu'elle soit, il serait alors possible de parler de fin idéale, le terme de cette histoire correspondant dans ce cas à la réalisation de cette finalité. La réalisation de cette finalité, ce serait aussi sa manifestation dans l'histoire. Or, comme elle aurait bien été ce qui aurait animé *ab origine* l'histoire, cette manifestation signifierait une rencontre avec soi. Rappelons ce que Bergson dit sur l'homme comme fin de l'histoire évolutive de la vie : « *Tout se passe comme si un être indécis et flou, qu'on pourra appeler, comme on voudra, homme ou sur-homme, avait cherché à se réaliser [...]* »³⁴⁷. A travers toute l'histoire évolutive de la vie, et donc dès l'origine³⁴⁸. L'histoire de la vie serait alors le processus au cours duquel l'homme originaire se rencontrerait lui-même, ou bien au cours duquel l'essence originaire de la vie se rencontrerait elle-même en l'espèce humaine. Ou encore, on pourrait dire que la vie se reconnaîtrait en l'homme, qu'il serait bien la prise de conscience de soi de la vie.

Ce qu'il importe de noter, c'est que cette fin idéale, qui prendrait une forme circulaire, ne serait en tous cas pas la fin de l'histoire. Elle serait seulement *le présent* de l'histoire de la vie. Cette rencontre avec soi ou cette prise de conscience de soi de la vie n'est pas la finalité ultime de l'évolution vitale, mais seulement le facteur qui détermine le problème du présent de la vie. Bien qu'il ne soit pas dit pourquoi la réalisation apparente du but n'est pas la fin de l'histoire, point qui demanderait pour son élucidation une étude du finalisme bergsonien, ce qui devient en tous cas d'entrée de jeu évident, et que nous constatons avant même sa justification, c'est que le développement de la dialectique de la vie aboutit au présent de la vie, qui est aussi notre présent, et non à la fin, à l'*eschaton* d'une histoire évolutive, à quelque « Point Oméga ». S'il s'agit donc d'en venir, d'en revenir à notre présent propre à partir de la vie, au travers de tous les détours de ce parcours, le présent qui est ainsi visé n'est pas le mien mais le nôtre, à nous tous les

³⁴⁷ EC, p. 266-267, souligné dans le texte.

³⁴⁸ Pour éviter le danger de lire dans cette phrase la pire téléologie, qui subordonnerait l'histoire de la vie à un programme anthropocentrique de réalisation de soi, il suffira de lire la suite. La phrase se continue ainsi : « *et n'y était parvenu qu'en abandonnant en route une partie de lui-même* ». Il semble qu'il y ait quelque imperfection. L'on a beau vouloir considérer l'histoire de la vie comme le processus de la réalisation d'un *telos* préalablement donné, l'histoire réelle serait aussi celle de plusieurs échecs qui peuvent encore se répéter, et le tout de l'histoire nous apparaîtrait comme la configuration de la réalisation d'un *telos* avec aussi ses échecs. De plus, nous verrons l'importance capitale de l'abandon pour penser cette contradiction entre la réalisation et ses échecs.

vivants, et à la vie avec nous, car si ce présent commun est bien le présent de l'homme au sein de l'histoire de la vie, il est aussi le présent de la vie elle-même.

Cette dialectique de la vie va certes donc bien jusque-là, jusqu'à notre présent, mais ne s'arrêtera aucunement à ce présent. Elle devrait aller bien au-delà de notre présent, puisque notre présent s'ouvre sur un avenir. Et cependant, c'est bien à nous d'ouvrir cet avenir pour que se continue l'histoire de la vie. Comme dans l'*Essai*, le présent retrouvé est ce moment où le sujet pratique surgit comme quelqu'un qui doit assumer la responsabilité de se décider et de décider. La réalisation apparente du but est donc en réalité ce moment où une subjectivité, quelle qu'elle soit, ou bien plutôt une *subjectivation*, quelle qu'elle soit, advient dans l'histoire de la vie.

Gardant en vue cette conséquence de la dialectique de la vie, nous pouvons découvrir comment comprendre la rupture textuelle qui se produit dans *L'Evolution créatrice*, rupture entre les trois premiers chapitres et le dernier³⁴⁹. Ici encore il nous faudra suivre une méthodologie propre à rendre compte de cette rupture textuelle, comme nous avons dû le faire pour *Matière et mémoire*. Mais c'est dès l'*Essai* que nous pouvions voir que la rupture textuelle constatable entre les deux premiers chapitres et le dernier concernait en fait un point capital s'agissant de la formation dialectique de la durée. A l'encontre de ce qui pourrait sembler, c'est bien le problème de la liberté qui est cependant cette charnière où le problème fondamental de prouver la durée devient radical, parce que pleinement manifeste, et c'est là que l'on attend sa solution ultime. En d'autres termes, c'est là le tournant critique où les contradictions précédentes issues des avatars de l'espace se trouvent concentrées, aggravées en une nouvelle contradiction, plus aiguë donc plus décisive, entre la liberté et la nécessité. Dès lors, la validité ultime de toutes les longues et minutieuses analyses sur l'intensité psychique et sur la multiplicité numérique, analyses qui nous ont conduits à la conception de la durée comme multiplicité qualitative, se trouve suspendue au problème de la liberté. Si peut être constatée et démontrée la liberté, alors la durée aboutira au présent, se libérant définitivement de tout avatar de l'espace, et la démonstration de l'immanence du temps pourra donc s'achever en

³⁴⁹ Bergson commence ainsi son dernier chapitre : « Il nous reste à examiner en elles-mêmes deux illusions théoriques que nous avons constamment rencontrées sur notre chemin, dont nous avons envisagé jusqu'à présent les conséquences plutôt que le principe » (*ibid.*, p. 272). Il semble donc alors que ce chapitre ne soit qu'une sorte d'appendice, qui n'ajoute pas grand chose de nouveau à ce qui a été dit dans les trois premiers chapitres. Il s'agirait donc seulement d'élucider le principe de ces deux illusions théoriques, et dans cette mesure, Bergson pourrait à nouveau s'arrêter là. Or ce n'est pas le cas, et nous devons dire bientôt quelle est la signification capitale de cette rupture.

reconduisant chacun de nous à son propre présent, tout en montrant ainsi du même coup la valeur et la portée théorico-pratique de la pensée philosophique. Cette rupture textuelle montre donc que la dialectique de la durée avait besoin que se creuse un fossé, comme concentration critique des contradictions en une contradiction ultime, afin de se prouver en le surmontant. C'est donc la logique même de la dialectique de la durée qui rend compte de la nécessité des ruptures textuelles, et l'on voit donc ainsi que ces ruptures ne détruisent pas le mouvement du texte mais l'accomplissent au contraire : le mouvement du texte consiste précisément en un dépassement de cette rupture³⁵⁰.

S'agissant de la rupture, ou plutôt des ruptures textuelles de *Matière et mémoire*, entre le premier chapitre et les deux chapitres suivants d'une part, et entre les trois premiers et le dernier d'autre part, rappelons qu'elles marquaient, respectivement, la dénivellation et le saut exigés par la dialectique de la durée (première rupture textuelle entre le chapitre I et les deux chapitres centraux) et ceux qui se trouvent entre deux dialectiques différentes, celle de la durée et celle de la vie (seconde rupture, entre les trois premiers et le dernier). Tout se passe comme si, au fil de la dialectique de la durée, qui va tout d'abord de la perception à la mémoire, puis ensuite à la durée elle-même en débusquant ces avatars de l'espace, se profilait en filigrane une autre dialectique, qui apparaîtrait finalement en traçant une ligne distinctive entre la vie et la durée. Dans *Matière et mémoire*, il n'y a pas seulement une dialectique que prouve le constat d'une pratique de la soumission à l'épreuve de la contradiction, pratique dont la culmination, comme concentration des contradictions précédentes en une contradiction ultime, s'exprime par une rupture textuelle, il y a en effet d'autre part, et parallèlement, une dialectique de la vie³⁵¹, dialectique qui au lieu de la surmonter, maintient précisément la contradiction, dialectique qui prouve son existence par sa résistance à tout dépassement ou à toute synthèse qui relèverait de la dialectique de la durée. Ces deux ruptures textuelles semblent donc bien marquer une hésitation de Bergson entre ces deux dialectiques possibles que nous nommons dialectique de la durée et dialectique de la vie, ou du moins témoigner de l'existence d'un endroit où une alternative théorique est possible, au sein même de la problématique bergsonienne.

³⁵⁰ Certes, comme nous avons montré que dans *l'Essai*, l'achèvement de la dialectique de la durée était en réalité aussi sa déconstruction, et que cette dialectique conduisait ainsi implicitement à la dialectique de la vie.

³⁵¹ A dire vrai, nous avons montré aussi la possibilité de déceler une telle dialectique de la vie dès *l'Essai*.

La rupture que l'on constate dans *L'Evolution créatrice* aura un autre sens que les deux précédentes, tout en partageant avec elles le fait qu'elle accentue la situation et en appelle à une conversion qui lie la pratique au théorique, lien qui manifeste la spécificité, la portée et la valeur de la pensée philosophique. Car il s'agit alors d'affronter le problème issu du maintien de cette tension constitutive la dialectique de la vie, ou d'assumer la tâche de maintenir cette tension fondamentale en la transformant. Au lieu donc d'avoir affaire à une aggravation et d'une concentration d'une même contradiction (issue d'un mixte bâtard d'espace et de durée), il nous faut suivre les transformations bien plus *imprévisibles* de cette tension au cours de l'évolution, jusqu'au point où elles deviennent notre problème en formant notre présent commun. La rupture entre les trois premiers et le dernier chapitre de *L'Evolution créatrice* est donc liée au fait qu'il s'agit là d'une logique qui est propre à la dialectique de la vie, différente de la logique de la durée, d'une dialectique de la vie dont l'étude nous fournira une transition qui permet de passer du domaine théorique au pratique, et ceci non pas pour aboutir à mon présent mais à *notre* présent à nous, les vivants, car « nous » ici ne se borne pas à l'espèce humaine.

C'est dans une telle perspective qu'il nous faut mettre au jour la signification profonde de l'articulation entre l'histoire de l'évolution de la vie, sur laquelle portent les trois premiers chapitres, et l'histoire de la philosophie, qui est l'objet du dernier chapitre. L'étude bergsonienne portant sur l'histoire de la philosophie n'est en effet pas un simple supplément théorique, mais quelque chose qui l'excède, et cependant en tant que conséquence inéluctable de la théorie de l'histoire de la vie, opérant alors un retour réflexif-pratique de la pensée philosophique sur son existence par la position du problème du *présent* de la vie. C'est en tant même que Bergson a cherché à repérer les tendances essentielles que prend la vie *sous les formes du psychique* (la torpeur, l'instinct, l'intelligence), qu'il montre que l'histoire de la philosophie, en tant qu'elle est celle de l'intelligence, ne peut se réduire à celle des doctrines, des discours systématiques, mais doit être l'histoire *de l'homme lui-même* en tant qu'il se définit par l'intelligence³⁵², et que par conséquent cette histoire de la philosophie ainsi comprise correspond

³⁵² Bien que nous ne partagions pas son point de vue, Jean-Christophe Goddard a présenté une lecture excellente qui considère ce chapitre comme une anthropologie historique de la philosophie (J-C. Goddard, *art. cit.*). D'après lui, ce qui anime essentiellement cette histoire de la philosophie, c'est la possibilité d'une transformation de notre humanité, « telle qu'elle résulte de l'évolution naturelle (l'humanité spécifique) » (*ibid.*, p. 315), en « une humanité complète et parfaite » (*EC*, p. 267), qui développerait l'intelligence (la science moderne) et l'intuition (une métaphysique de la vie) sans contradiction.

précisément au présent de l'histoire de la vie, auquel on aboutit moyennant ce passage par ce point critique de la prise de conscience de soi de la vie. Du coup, c'est toute la théorie générale de l'histoire tirée de l'étude de l'évolution vitale qu'il faut mobiliser pour interpréter et comprendre l'historicité propre à l'homme.

Ce qui a été dit nous fournit dès lors le plan de notre étude. Tout d'abord, dans les premières pages du chapitre I, nous relèverons ce qui révèle entre les lignes la différence fondamentale entre la vie et la durée, vérifiant de nouveau l'acquis de notre étude de *Matière et mémoire*, mais le prenant aussi comme point de départ pour notre analyse de la dialectique de la vie dans *L'Evolution créatrice*. A partir de l'établissement de cette différence, nous irons directement au troisième chapitre, afin de voir comment la relation de la vie à la matière, expliquée pour la première fois chez Bergson à l'occasion de l'élucidation de leur genèse métaphysique conduit à une division de la vie en vies spécifiques. Cela nous renverra aussi à la question de l'origine de la vie terrestre, telle qu'elle est évoquée au début du chapitre II. Ensuite, nous aborderons l'histoire de l'évolution de la vie afin d'en dégager le concept de l'historicité, dont les grandes lignes ont été tracées plus haut. Enfin, nous nous interrogerons sur la relation entre l'histoire de la vie et l'histoire de la philosophie, en tant que cette dernière est en vérité celle de l'homme, pour autant que cette relation est la conséquence du développement de la dialectique de la vie.

En bref, la dialectique de la vie a pour origine la tension interne et irréductible entre la vie et la matière ; cette dialectique se développe en histoire de la vie, histoire de la vie qui se prolonge en histoire de la philosophie, qui se révèle comme celle de l'homme, histoire qui conduit nécessairement à notre présent. Ainsi, la tension originaire, son développement, et sa conséquence comme retour au présent commun, ce sont là les étapes majeures de la dialectique de la vie, étapes à travers lesquelles elle se constitue, se manifeste, et se démontre.

Chapitre V. La durée et la vie

5.1. Une réévaluation de la structure conceptuelle de la durée

Commençons donc par voir comment se manifeste la différence entre la vie et la durée. Les premières pages du chapitre I de *L'Evolution créatrice* entreprennent explicitement d'exposer une brève ontologie de la durée. Il s'agit de voir comment la durée peut s'appliquer à tous les existants. Pour nous-mêmes, exister veut dire durer, mais « en dirait-on autant de l'existence en général ? »³⁵³ Est-ce que ce mode d'exister a une généralité valant pour tous les existants ?³⁵⁴ Pour pouvoir répondre à cette question, il faut évidemment pouvoir se donner tout d'abord une définition nette de la durée. Bergson présente trois notions, ou plutôt trois actes, qui permettent de déterminer où il y a durée psychologique, cette durée qui consiste en ce que « nous nous percevons nous-mêmes intérieurement, profondément »³⁵⁵ : changement (changer), mûrissement (mûrir), et création de soi par soi (se créer indéfiniment soi-même)³⁵⁶.

Nous n'insisterons que sur le point de savoir comment ces actes articulent sans contradiction les deux caractéristiques fondamentales de la durée, qui sont la continuité et la création d'imprévisible nouveauté. Ce sera revenir sur la question, devenue traditionnelle, de savoir comment la continuité de la durée peut ne pas contredire mais au

³⁵³ *Ibid.*, p. 7.

³⁵⁴ Pour le dire en passant, nous ne pouvons pas ne pas poser une question à cette au moins apparente remise en cause de la généralité de la durée par Bergson. En effet, la conclusion de *Matière et Mémoire* n'a-t-elle pas déjà solidement établi cette généralité en parlant d'un pluralisme des durées (*MM*, p. 232) ? C'est pourquoi Jankélévitch a raison de dire : « Par-dessus *Matière et mémoire* l'*Evolution créatrice* semble élire pour point de départ les conclusions de l'*Essai* » (V. Jankélévitch, *Henri Bergson, op. cit.*, p. 132). A nos yeux, cette remise en cause est un indice d'une reconnaissance tacite par Bergson d'une certaine insuffisance de *Matière et mémoire*, qui ne choisit pas entre un monisme pluraliste de la durée et une autre possibilité, celle de la reconnaissance d'une tension vitale qui ne soit pas réductible à un tel monisme. Comme nous l'avons montré, pareille pensée restait latente chez lui.

³⁵⁵ *Ibid.*, p. 1.

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 7.

contraire comprendre la nouveauté, alors que celle-ci semble bien impliquer, comme telle, une rupture et donc une discontinuité temporelle entre l'avant et l'après. A titre de mise au point face à ce problème, il ne sera pas inutile de revenir sur ce que nous dit l'intuition bergsonienne de la durée.

A cet égard, la notion de mûrissement a une importance « stratégique », car c'est le terme médian qui assure aussi la médiation logique et métaphysique entre la continuité et l'imprévisibilité. Tout d'abord, ce que nous constatons en observant nos états psychologiques, c'est un changement à la fois incessant *et radical* : ces états ne cessent de changer au point qu'il est impossible de supposer quelque substance immuable qui soutiendrait ces changements³⁵⁷. Ce radicalisme du changement, qui n'est d'ailleurs point nouveau dans l'histoire de la philosophie, n'est cependant pas ce qui constitue le cœur de la conception de la durée. Après qu'a ainsi été rejetée une fois pour toutes cette identité atemporelle de la substance immobile, « *moi* amorphe, indifférent, immuable »³⁵⁸ sous les changements de ses qualités, le problème est en effet d'écarter également un instantanéisme qui ne laisserait qu'un chaos dynamique de changements incessants. Contre un tel instantanéisme, il faut montrer que le fondement, ou la condition de la possibilité du changement, est bien une certaine continuité temporelle³⁵⁹, à savoir celle du prolongement du passé dans le présent. En fait, l'exemple le plus banal invoqué contre le changement le démontre aussi, sous cette continuité temporelle, mais démontre aussi celle-ci comme condition de possibilité de ce changement dans le sujet qui perçoit :

Prenons le plus stable des états internes, la perception visuelle d'un objet extérieur immobile. L'objet a beau rester le même, j'ai beau le regarder du même côté, sous le même angle, au même jour : la vision que j'ai n'en diffère pas moins de celle que je viens d'avoir, quand ce ne serait que parce qu'elle a vieilli d'un instant. Ma mémoire est là, qui pousse quelque chose de ce passé dans ce présent³⁶⁰.

Un changement, une différence a lieu dans le sujet par la simple relation du passé au

³⁵⁷ Voir *ibid.*, p. 3-4.

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 3.

³⁵⁹ C'est ainsi que dans la note ajoutée ultérieurement (lors de la parution de *La Pensée et le mouvant* en 1934) à l'« Introduction à la métaphysique » Bergson protestera contre toute comparaison avec la doctrine d'Héraclite en se distanciant ainsi de celle-ci : « [...] Nous n'écartons nullement par là la *substance*. Nous affirmons au contraire la persistance des existences. Et nous croyons en avoir facilité la représentation. Comment a-t-on pu comparer cette doctrine à celle d'Héraclite ? » (*PM*, p. 211) La continuité temporelle est l'étoffe même de l'être, la plus résistante et la plus substantielle qui soit (*EC*, p. 4).

³⁶⁰ *Ibid.*, p. 2.

présent. Cette continuité n'est pas seulement le fondement épistémique de la connaissance du changement (nous ne reconnaissons un changement que par son contraste avec ce qui a été), mais aussi, plus profondément, le fondement *ontologique* du changement lui-même, puisque les changements de qualité de nos états psychologiques sont en réalité les effets du fait que le temps dure, coule. On a beau regarder le même objet, alors même qu'il n'y a aucun changement apparent, la simple durée de cette perception donnera lieu à un sentiment tel que l'ennui, qui non seulement est indissociable de cette perception mais contribue aussi à déterminer la nuance propre à cette perception comme celle d'un événement unique dans l'histoire du sujet percevant.

A un niveau encore plus profond, les qualités de nos états sont les produits de la durée, du simple fait que le temps passe mais qu'il est enregistré par la mémoire, car la qualité psychologique est une multiplicité où les éléments précédents et présents nouveaux se pénètrent inextricablement, résistant à toute analyse qui tenterait de les séparer, nous dit l'*Essai*, parce que, ajoutera *Matière et mémoire*, les qualités perceptives sont autant de contractions de moments de la matière. En somme, aucun changement d'aucun de nos états n'est simple, car il le serait seulement s'il se produisait dans un atome de temps, avec lequel il coïnciderait en un « changement atomique ». C'est que tout changement « contient » encore du passé, il est l'effet de l'accumulation du temps.

D'où l'idée de *mûrissement*, qui exprime bien cette accumulation du temps. Tout se passe donc comme si la différence, la nouveauté, ne pouvait trancher, surgir, que sur la continuité d'un fond. Pourtant, il ne faut pas perdre de vue que la question de savoir comment discontinuité et continuité sont redevenues compatibles selon une telle logique, n'a pas ici sa réponse définitive. Disons d'abord que la discontinuité, celle de la différence, du changement, est l'effet de la continuité temporelle. Mais alors cet effet, se demandera-t-on, ne produit-il pas à son tour précisément le contre-effet de rompre cette continuité ? En tant que des qualités différencient les états psychologiques les uns des autres, en tant qu'ils ne sont pas seulement multiplicité des éléments précédents et présents, mais que chacun a une unité douée de sa singularité, qui marque distinctement chaque moment de notre histoire individuelle, cette continuité temporelle qualitative n'est-elle pas par là même brisée, rompue sans cesse par son propre effet ?

A cette question, la réponse de Bergson par une image, nous semble insuffisante : « Mais la discontinuité de leurs apparitions [à savoir « les incidents qui semblent trancher »] se détache sur la continuité d'un fond où ils se dessinent et auquel ils doivent les intervalles mêmes qui les séparent : ce sont les coups de timbale qui éclatent de loin

en loin dans la symphonie »³⁶¹. Dans le cas d'une symphonie, les coups de timbale ne déchirent jamais le courant de la symphonie ; « autour » d'eux, la continuité de la mélodie d'ensemble demeure. Il n'en va pas de même pour les moments de nos états psychiques. En eux-mêmes, ces moments sont tous nouveaux, ce sont tous des évènements, et la nouveauté de nos états ne coexiste pas avec une continuité temporelle, parce que le déchirement, la rupture de cette continuité, est bien la condition du surgissement de chacun de ces évènements, tandis que les coups de timbale n'ont pas pour condition de leur possibilité une telle rupture de cette continuité de la mélodie (sinon, ils détruiraient la symphonie elle-même). Sinon, on pourrait reprocher aisément à Bergson de ne pas pouvoir penser la différence, la nouveauté *vraiment radicale*, qui ne serait pas pensable sans une rupture définitive avec ce qui précède³⁶².

Pour affronter, ou plutôt détourner cette question, difficile mais en quelque sorte fausse, il convient d'examiner l'argument de l'imprévisibilité de la nouveauté, car c'est bien par celui-ci que Bergson se réapproprie à sa façon cette question de la rupture de la continuité par la nouveauté. En fait, il s'agit moins d'un argument que du rappel de la différence simple entre nouveauté et imprévisibilité : « Ainsi notre personnalité pousse, grandit, mûrit sans cesse. Chacun de ses moments est du nouveau qui s'ajoute à ce qui était auparavant. Allons plus loin : *ce n'est pas seulement du nouveau, mais de l'imprévisible* »³⁶³.

Et nous en dégageons cet argument : la nouveauté radicale qu'est la durée ne nous conduit pas à une rupture radicale (donc à une destruction) de la continuité, mais seulement à son imprévisibilité. Qui parle de rupture de la continuité temporelle pense déjà dans l'espace : il pense la continuité temporelle à l'image d'une ligne. Et, comme Bergson l'a bien indiqué dans l'*Essai*, qui voit une ligne est déjà dans une troisième dimension ; il est donc hors de cette ligne³⁶⁴. Pour pouvoir saisir l'effet réel de la nouveauté radicale produite par la continuité temporelle, il faut être là où cet effet a lieu. Par conséquent, il faut être *dans* le temps. C'est bien le sens de cet imprévisible, et c'est bien ce sens que Bergson veut montrer dans la différence qu'il indique entre nouveauté et imprévisibilité.

³⁶¹ *Ibid.*, p. 3.

³⁶² Comme l'a fait Bachelard en soutenant « la discontinuité essentielle du temps » (G. Bachelard, *L'Intuition de l'instant*, Gonthier-Denoël, 1932, rééd. 1966 p. 15). Il insiste sur le fait que « tous les instants sont à la fois des donateurs et des spoliateurs » (*ibid.*).

³⁶³ *EC*, p. 6.

³⁶⁴ *DI*, p. 77.

On verra dès lors que cette nouveauté radicale ne nous apparaîtra plus comme une rupture, mais seulement comme une imprévisibilité. Si l'on tient à l'image de la ligne, au lieu d'une rupture de la ligne, il y aurait indétermination ouverte d'une des extrémités de la ligne, qui exigerait cependant comme telle que son tracé se poursuive sans interruption. C'est ainsi que la fausse contradiction entre continuité et discontinuité est résolue dans l'immanence absolue en ce sens qu'elle ne permet pas le point de vue extérieur qui la jugerait du dehors. Les moments qui apparaissent comme des ruptures sont au fond les moments où la continuité s'ouvre à l'avenir, les moments par conséquent où la continuité est en train de se former de nouveau, et par le nouveau, en prolongeant la continuité qui la précédait. La continuité n'est donc pas rompue par la nouveauté, mais est formée au contraire par elle, changeant ainsi sa direction.

Nous croyons donc voir que le cœur de l'argument par l'imprévisibilité que présente Bergson réside en cette immanence absolue du temps, qui nous renvoie toujours à ce moment présent ouvert sur l'avenir, en n'autorisant aucun point de vue surplombant :

[...] Une intelligence même surhumaine, n'eût pu prévoir la forme simple, indivisible, qui donne à ces éléments tout abstraits [du passé, censés rendre compte de l'avenir par quelque causalité liant les précédents au successif] leur organisation concrète. Car prévoir consiste à projeter dans l'avenir ce qu'on a perçu dans le passé, ou à se représenter pour plus tard un nouvel assemblage, dans un autre ordre, des éléments déjà perçus. Mais ce qui n'a jamais été perçu, et ce qui est en même temps simple, est nécessairement imprévisible³⁶⁵.

C'est, tout d'abord, le contraste entre « la forme simple » ou « l'organisation concrète » et « les éléments tout abstraits » qui attire l'attention du lecteur. Il peut lui sembler alors qu'il s'agisse seulement du fait que c'est cette organisation concrète qui échappera toujours à toute prévision. Mais, à vrai dire, cette « organisation concrète » ne désigne rien d'autre que le jaillissement réel nouveau d'une chose ou d'un événement, qui non seulement synthétise à sa façon les précédents mais le fait en y ajoutant de la nouveauté, en plus. Il serait plus exact de dire que c'est autour de cette nouveauté que les éléments précédents se réorganisent pour produire la forme simple de l'avenir advenant. De ce fait, ce n'est pas que la nouveauté consiste, se trouve, advienne dans la forme simple, dans l'organisation concrète, mais c'est au contraire à la nouveauté elle-même que l'on doit recourir pour élucider la simplicité de cette « forme », de ce mouvement indivisible organisant concrètement les données précédentes. Et cette nouveauté doit son

³⁶⁵ EC, p. 6.

imprévisibilité à ce fait, tout aussi simple, qu'elle n'a jamais été auparavant perçue, qu'elle n'a pas encore été donnée, à savoir à ce fait proprement temporel que le présent est ouvert sur l'avenir. Cette notion de simplicité souligne bien l'indétermination ouverte de l'avenir, en tant qu'elle signifie que la nouveauté n'est pas explicable, analysable, et réductible aux éléments précédents qu'elle réorganise, qu'elle n'en est pas déductible. Ainsi la première phrase citée regagne sa véritable portée argumentative, car elle affirme l'absolu de l'immanence temporelle, qu'une intelligence même surhumaine, à savoir Dieu, ne saurait pas déborder en la devançant.

Ainsi, se présente cette logique rigoureuse qui lie changement, mûrissement, et création, par où l'on voit qu'il n'y a aucun hiatus entre continuité et nouveauté imprévisible. Revenons sur le rôle de médiation qu'a la notion de mûrissement, de maturation. Elle est terme médian, qui lie changement radical et création parce qu'il traduit la continuité temporelle qui est à sa base, comme processus. En outre, face à cette question, qui semble difficile mais dont on a vu qu'elle est en réalité fausse, de savoir comment concilier la continuité temporelle et la rupture créatrice, le mûrissement nous semble un terme synthétique, non seulement en tant qu'il désigne une continuité temporelle à long terme préparant un changement brusque évènementiel, donc en tant qu'il montre qu'il s'agit bien d'une continuité temporelle, d'une durée ouverte à tout moment à la possibilité d'un changement radical, mais aussi parce que tout mûrissement suppose un sujet qui l'endure dans l'immanence temporelle, et qui doit faire face à chaque moment qui vient. A nos yeux, somme toute, l'essentiel réside dans l'immanence absolue de la durée. La reprise de la durée revient finalement à cette affirmation, qui est une thèse que Bergson a présentée dans la note de son Introduction : « « durée réelle » signifie à la fois continuité indivisée et création »³⁶⁶. Entre les deux, il n'y a nulle contradiction mais au contraire lien nécessaire.

5.2. La vie comme limite de la généralisation de la durée

Un vrai problème surgit toutefois selon nous quand on veut savoir si cette notion bergsonienne de durée est applicable à *tous* les existants. Sans vouloir retracer tout le mouvement d'ensemble qui a conduit à l'apparente possibilité d'une généralisation de la

³⁶⁶ *Ibid.*, p. XI.

durée, nous nous bornerons à indiquer les points qui nous conduisent néanmoins à mettre en évidence une résistance de la vie à se laisser englober dans une telle généralisation. Certes, nous l'admettons, ces points sont à dégager de l'implicite, si bien qu'il est besoin d'une interprétation pour les expliciter, mais ils sont suffisants pour exiger une telle interprétation, selon nous.

Nous pouvons commencer par examiner la première généralisation de la durée, qui l'applique à la matière. La question est alors de savoir si les objets matériels ont eux aussi une durée, au sens défini plus haut. Comme nous l'avons vu dans *Matière et mémoire*, Bergson attribue semble *bien* attribuer durée à l'univers matériel, en déniait cependant une individualité ontologique à l'objet matériel³⁶⁷. Or, une différence avec *Matière et mémoire* est ici déjà manifeste. Au lieu de faire ici appel à cette durée interne à l'univers matériel qui était celle de *Matière et mémoire*, durée qui consistait en ébranlements comme des qualités pâlies, Bergson discerne à présent dans l'univers matériel « deux mouvements opposés, l'un de « descente », l'autre de « montée » »³⁶⁸. Le mouvement de « descente » désigne le mouvement purement matériel, ou la matière elle-même, et le mouvement de « montée » concerne les vivants. Et c'est bien le second qui « impose son rythme au premier », ce premier qui « pourrait, en principe, s'accomplir d'une manière presque instantanée »³⁶⁹.

Nous pouvons repérer d'emblée qu'il y a ici deux points qui diffèrent de ce que *Matière et mémoire* avait affirmé : tout d'abord, la durée de la matière n'est pas ici présentée comme le plus bas niveau de la durée, mais comme l'opposé de la durée en général. Ensuite, il est dit que c'est la durée de la vie qui « impose son rythme » au mouvement de la matière, et que c'est cette imposition qui fait durer l'univers. De ce fait, cette durée propre à la matière découverte par *Matière et mémoire* risque bien ici de disparaître. Elle apparaît en elle-même ici comme l'opposé de la durée de la vie, si bien que, si elle peut malgré tout être dite durée, c'est seulement grâce à l'intervention de la durée de la vie. Bergson a beau dire que la matière ne va pas jusqu'au bout dans sa tendance à « descendre », que le mouvement de descente n'est qu'une tendance, toujours est-il que si l'autre mouvement, celui de montée, ne retardait pas ce mouvement matériel,

³⁶⁷ Certes, il s'agit là de la lecture que nous appelons « orthodoxe », lecture qui voit dans *Matière et mémoire* le mouvement d'une pensée dépassant le plan des images vers un monisme pluraliste de la durée.

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 11.

³⁶⁹ *Ibid.*

l'univers ne « durerait » pas, car il n'y aurait alors pas en lui création d'« imprévisibles nouveautés ». Dans ce cas, on pourrait certes encore parler de « continuité temporelle », mais cette continuité temporelle, sans « imprévisible nouveauté », n'aurait aucun sens, puisque c'est bien l'imprévisible nouveauté qui prouve et assure le caractère proprement *temporel* de la continuité temporelle. Sans nouveauté, comment en effet parler de continuité temporelle si toute continuité temporelle doit par définition être ouverte à l'avenir ?

Ainsi, la généralisation de la notion de durée se heurte déjà à un obstacle à propos de l'univers matériel. Nous trouvons en celui-ci une autre durée, étrangère, qui n'est en fait que la durée, le temps, que prend la destruction qui y est opérée de la durée de la vie, et qui la réduit ainsi à n'être plus qu'une continuité presque indiscernable de celle de l'espace. Au lieu d'être généralisable, la notion de durée semble bien ici au contraire se briser en révélant en son sein une tension latente mais irréductible, puisque cette notion de durée, s'agissant de la matière, ne semble consister qu'en la possibilité de dénouer ce lien, qui semblait pourtant inhérent, constitutif, d'implication réciproque entre continuité temporelle et création. Se pourrait-il qu'il y ait un temps réel et qui serait pourtant non créateur, dans une perspective bergsonienne ?

Si l'on se rapporte à l'exemple célèbre du morceau de sucre fondant dans le verre d'eau, exemple où le fait que nous *devons* attendre que le sucre fonde est invoqué comme la preuve d'une durée propre à la matière, qui elle aussi « prend son temps », « le temps que ça prend », preuve que la matière dure aussi à sa façon, cet exemple ne permet en fait pas une généralisation de la durée. Ce phénomène n'est-il en effet pas tout à fait explicable par le second principe de la thermodynamique, qui dit que « l'instabilité à laquelle nous devons la richesse et la variété des changements s'accomplissant dans notre système solaire cédera peu à peu la place à la stabilité relative d'ébranlements élémentaires qui se répéteront indéfiniment les uns les autres »³⁷⁰ ? La durée de la fonte du sucre dans le verre d'eau est en réalité un processus d'homogénéisation, qui est donc tout différent de la durée, où des moments différents et hétérogènes s'entre-pénètrent pour créer une autre hétérogénéité³⁷¹.

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 244.

³⁷¹ Comme Bergson lui-même, qui ne s'aperçoit pas que cet exemple peut au contraire réfuter sa thèse de la durée de l'univers matériel, beaucoup de commentateurs sont persuadés par lui. Par exemple Deleuze, qui présente le pluralisme *restreint* de *L'Evolution créatrice* comme suit : « Si les choses sont dites durer, c'est moins en elles-mêmes ou absolument que par rapport au Tout de

Mais Bergson considère cet exemple comme la preuve que la matière dure d'une manière analogue à la nôtre ; il pense que notion de la durée est généralisable, qu'elle est applicable à l'univers matériel, et que finalement tout dure, y compris la matière. A nos yeux, la concession qu'il a dû faire pour cette généralisation est tellement grave que cette entreprise de généralisation de la durée aboutit à un échec ou à une altération, qu'il le veuille ou non. La matière ne *dure* pas, du moins pas d'une manière analogue à notre durée, mais son existence peut seulement être rapportée à la nôtre, dans un antagonisme entre deux mouvements opposés. Selon nous, certes en un sens la durée psychologique est bien d'une certaine façon malgré tout généralisable, mais ce n'est pas parce que la matière partagerait le même mode de durer que nous, mais seulement parce que *nous* pouvons *imposer* notre durée à la matière, la « faire durer » : la durée n'est pas le mode d'être, de devenir, général des existants, mais un mode généralisable ou généralisé du fait que notre pratique, à nous qui durons, est imposée à d'autres choses, qui « durent par participation ». Malgré ce que dit Bergson, la généralisation de la durée, selon nous, n'a de sens que sur une base inconsciemment pratique, non théorique.

Mais la différence indiquée ne se situe pas encore, comme celle que nous allons montrer, entre la vie et la durée. Pour définir, comme nous venons de le faire, l'opposition de la matière à la durée psychologique, nous avons assimilé la vie à la durée ; d'ailleurs le mouvement de montée évoqué par Bergson désignait la durée de la vie en termes si généraux qu'elle n'était pas alors différente de la durée psychologique. C'est lorsque Bergson applique de façon précise à des vivants, qui sont des particuliers, la notion de durée, qu'une différence capitale se révèle entre vie et durée.

Bergson commence par établir en quoi est la différence fondamentale entre les objets matériels et les êtres vivants : tandis que ceux-là n'ont pas d'individualité réelle, de telle sorte qu'ils forment à eux tous l'ensemble de la matière, ceux-ci par contre ont une individualité. D'où la thèse suivante : « Si nous voulions chercher dans l'inorganisé un

l'univers, auquel elles participent dans la mesure où leurs distinctions sont artificielles. Ainsi le morceau de sucre ne nous fait attendre que parce que, malgré son découpage arbitraire, il s'ouvre sur l'univers dans son ensemble » (G. Deleuze, *Le bergsonisme*, op. cit., p. 77). Toutefois, comme il le reconnaît lui-même dans la note 2 de cette page, l'irréalité de l'individualité des choses matérielles est déjà professée par *Matière et mémoire*, si bien que *L'Evolution créatrice* ne peut être caractérisée comme présentant un pluralisme *restreint* se distinguant de celui de *Matière et mémoire*, qui, selon Deleuze affirmerait un pluralisme généralisé, si la raison invoquée pour cette restriction est seulement qu'il n'y a pas de choses matérielles individuelles. Par ailleurs, Deleuze ignore complètement la particularité de la dissolution du morceau de sucre, qui va dans le sens contraire de celui de la durée vitale, en n'y voyant qu'une ouverture sur l'univers.

terme de comparaison, ce n'est pas à un objet matériel déterminé, c'est bien plutôt à la totalité de l'univers matériel que nous devrions assimiler l'organisme vivant »³⁷². Cette comparaison conduit à une autre comparaison, qui est la plus importante : « Comme l'univers dans son ensemble, comme chaque être conscient pris à part, l'organisme qui vit est chose qui dure »³⁷³.

Pour étayer cette comparaison, Bergson argumentera à partir du vieillissement, du mûrissement, qui est comme « un enregistrement continu de la durée, une persistance du passé dans le présent »³⁷⁴. Nous retrouvons là l'importance conceptuelle du mûrissement, qui lie cette fois-ci durée psychologique et vivant. L'évolution des organismes vivants et la vie individuelle d'un être vivant partagent bien avec la durée et continuité temporelle et imprévisible nouveauté.

Toutefois, rapprochant ainsi vie et durée psychologique, nous ne pouvons cependant pas manquer de remarquer qu'un antagonisme traverse l'organisme vivant s'agissant de son individualité. L'individualité du vivant n'est pas nette ; elle n'est qu'une tendance. Dans le monde du vivant, il est souvent bien difficile de déterminer si un organisme est un individu ou plutôt une société d'individus plus petits. Bergson cherche donc à présenter une explication plus profonde de ce fait de l'individualité du vivant comme tendance. C'est au cours de cette explication que nous voyons apparaître, mais comme en passant, une idée de la vie qui implique cette fois une différence critique d'avec la durée : « [...] Une tendance n'obtient tout ce qu'elle vise que si elle n'est contrariée par aucune autre tendance : comment ce cas se présenterait-il dans le domaine de la vie, où il y a toujours, comme nous le montrerons, *implication réciproque de tendances antagonistes* ? »³⁷⁵ L'« implication réciproque de tendances », cela n'est pas nouveau chez Bergson, mais celles-ci sont cette fois *antagonistes* ! Cet étrange antagonisme n'exige-t-il pas de nous que nous élaborons un autre modèle de relation que celui de la pénétration réciproque qui vaut pour la durée ? Cet antagonisme, n'introduit-il pas comme clandestinement une tension dans cette implication réciproque ?

C'est pour le moins une hypothèse à examiner. En outre, cet antagonisme vital n'est pas le même que celui qu'il y ait entre matière et durée, car les opposés y sont tendance à l'individualité et tendance à la reproduction. Pour que l'individualité soit parfaitement

³⁷² *Ibid.*, p. 15.

³⁷³ *Ibid.*

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 19.

³⁷⁵ *Ibid.*, p. 13, souligné par nous.

atteinte, nous dit Bergson, ses parties doivent faire corps avec l'organisme au point qu'aucune d'entre elles ne puisse survivre en dehors de cet organisme³⁷⁶. Celui-ci est alors un individu au sens propre. Cependant, « individu » ne veut pas dire seulement unité parfaite des parties. La raison pour laquelle un cristal, qui nous montre pourtant une unité solide en s'isolant nettement par ses caractéristiques propres de son environnement, n'est pas un individu, est qu'il lui manque cette hétérogénéité des parties et cette diversité des fonctions, qui sont toutefois complémentaires, qui caractérisent l'individu vivant. L'individu parfait n'est atteint que lorsque l'unité parfaite ne contredit point une hétérogénéité complémentaire des parties et une diversité fonctionnelle interne³⁷⁷. C'est à juste titre que totalité organique signifie totalité où les parties s'unissent au tout par la présence du tout en chacune d'elles, sans que soit sacrifiée leur particularité relative.

Cependant, si cette individualité était absolue, si elle signifiait intégrité parfaite, celle-ci rendrait impossible la reproduction, puisque cette dernière n'est que « la reconstitution d'un organisme nouveau avec un fragment détaché de l'ancien »³⁷⁸. Ici, cette notion de totalité organique, dont nous avons déjà lu l'inscription, qui n'allait pas sans quelque paradoxe, dans la conception bergsonienne de la matière inerte, rencontre une objection de fait. Cette totalité organique, censée être la caractéristique essentielle du vivant depuis toujours, se voit ici contredite quant à son intégrité — qu'exige la notion même de totalité — par un autre fait, tout aussi proprement vital, qui est la reproduction.

A propos de ce nouvel antagonisme immanent à la vie, Bergson présente une formule remarquable, qui méritera une réflexion plus profonde : « Le besoin même qu'elle [l'individualité] éprouve de se perpétuer dans le temps la condamne à n'être jamais complète dans l'espace »³⁷⁹. Ici encore, une opposition entre le temps et l'espace resurgit, apparemment pour donner une détermination ultime au rapport entre ces deux tendances

³⁷⁶ « Pour que l'individualité fût parfaite, il faudrait qu'aucune partie détachée de l'organisme ne pût vivre séparément » (*ibid.*)

³⁷⁷ Sur ces deux éléments, hétérogénéité des parties et diversité des fonctions, qui définissent ce qu'est l'individu, voir *ibid.*, p. 12.

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 13. On serait tenté de retrouver aussi dans cette définition de la reproduction l'idée de l'immanence du tout dans la partie. N'est-ce pas parce que le fragment détaché retient d'une certaine manière le tout qu'il peut reproduire un organisme nouveau, un tout nouveau ? Cependant, ce ne sera pas ce même tout dont était issu le fragment détaché, mais un tout nouveau. C'est un *autre* organisme, qui ressemble bien à l'ancien mais qui en est aussi assez différent. Loin de l'immanence du tout dans chaque partie, il s'agit finalement de la possibilité pour chaque partie d'être séparée du tout dont elle relève pour former un autre tout égal, en tant que tout lui aussi, à l'ancien.

³⁷⁹ *Ibid.*

antagonistes du vivant. En réalité, il ne s'agit pas d'une opposition véritable entre ces deux tendances elles-mêmes, puisque cette formule dit que la persévérance de la vie dans le temps n'est possible que sous la condition d'une séparation dans l'espace. Nous entrevoyons là une durée qui comporterait une spatialité comme sa condition de possibilité, ou comme sa composante. Si l'individualité, quand elle est parfaite, par hypothèse jouit d'une durée sans défaut, qui est continuité en voie de formation donc ouverte à une incessante création, l'individualité vitale empirique, qui n'est jamais parfaite, se sacrifie en acceptant sa division afin d'obtenir malgré tout une durée pour ainsi dire *commune* à elle et à ses descendants. C'est bien sur cette communauté temporelle que nous devons nous interroger.

Pour l'instant, il convient de remarquer cette différence fondamentale entre ce temps de la vie, qui comporte une spatialité séparatrice, d'une part, et la durée psychologique, d'autre part, différence qui empêche toute généralisation unilatérale qui réduirait le temps vital à la durée psychologique, différence qui nous autorise, pensons-nous, à distinguer la vie de la durée. Au lieu de continuité, il y a une séparation spatiale qui passe entre le passé et le présent, car la relation temporelle entre le passé et le présent, ou l'avenir, correspond bien ici à la séparation spatiale de deux groupes d'individus, dont l'un est parental et l'autre filial.

C'est aussi que, dans un même individu, les parties de celui-ci peuvent devenir autres, pas au sens de son hétérogénéité complémentaire propre, mais au sens d'une destructivité potentielle : « L'individualité loge donc son ennemi chez elle »³⁸⁰. En effet, la possibilité pour des parties de l'individu de se détacher de lui signifie bien le non-maintien de son intégrité, les limites de son individualité, la possibilité de sa désintégration, la mort, comme si se « reconstituer » dans un autre dans le temps empêchait sa propre individualité d'être totale dans l'espace. Cette séparabilité de ses parties est bien liée pour l'individu à la possibilité de sa dissolution, de sa destruction ; c'est sa mort. Le temps de la vie de l'être vivant individuel a beau être déterminé par la continuité temporelle du mûrissement comme durée psychologique, au sein de ce temps est inscrite une certaine rupture radicale, une destruction irrévocable, sans laquelle ce temps de la vie serait, sinon impossible, du moins autre. Ce serait bien cette mort que la reproduction compenserait. Si le temps, la durée d'un individu est exposé essentiellement à la possibilité d'une rupture brusque par sa mort intempestive, c'est bien une séparation

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 13.

spatiale qui compense cette vulnérabilité fondamentale de sa durée. L'individu généré continue en un sens la durée interrompue chez l'individu parent³⁸¹.

Comprenons bien ici le rôle double, et même contradictoire, que la spatialité joue dans la durée ou dans le temps de l'individu vivant. Elle n'est pas une illusion, même originaire, qui voilerait la seule réalité de la durée, mais quelque chose qui est capable de produire sur la durée l'effet réel d'une rupture, sous la forme de la mort. A l'encontre de la durée psychologique, qui ignore la mort, le temps du vivant, le temps vital, ne se constitue qu'en logeant la possibilité de son propre arrêt, de sa propre mort, en lui-même. Mais la spatialité est aussi ce par quoi le temps d'un être vivant se continue d'une manière tout à fait nouvelle, et différente. Au-delà des limites qui circonscrivent une durée individuelle dans son propre rythme, en la distinguant des autres, le temps d'un individu vivant se prolonge dans le temps d'un autre en formant ainsi un temps commun qu'il est possible d'appeler histoire.

Par conséquent, le temps de l'être vivant dépasse ces deux limites de la durée psychologique par lesquelles celle-ci se distingue de l'espace géométrique mais aussi d'une conscience supérieure, et tend vers ces deux extrêmes opposés que sont la destruction individuelle définitive et la formation d'un temps commun. Et ce double dépassement, à la fois danger extrême et promesse indéterminée, est l'effet de la spatialité ou plus précisément d'un temps logeant une certaine spatialité en son sein.

Pour conclure cette analyse sur la différence fondamentale entre la durée et la vie, nous insisterons sur ce fait qu'à l'encontre de ce qui vaut pour la durée psychologique, dans le temps du vivant la relation entre le passé et le présent est médiatisée par une séparation spatiale.

C'est ainsi que la généralisation de la durée psychologique montre sa limite : la matière est l'opposé de la durée psychologique et ne maintient son caractère, à vrai dire minimal, de durée que grâce à l'imposition sur elle de cette durée psychologique, par une

³⁸¹ Sur le sens de la mort dans la vie, nous renvoyons à cette fameuse note : « Comme on l'a remarqué plus d'une fois, la vie n'a jamais fait effort pour prolonger indéfiniment l'existence de l'individu, alors que sur tant d'autres points elle a fait tant d'efforts heureux. Tout se passe *comme si* cette mort avait été voulue ou tout au moins acceptée, pour le plus grand progrès de la vie en général » (*ibid.*, p. 248, dernière partie de la note 1 de la page 247).

sorte de participation. En second lieu, la vie ou le vivant partagent avec la durée psychologique cette continuité temporelle qui conduit nécessairement à la création d'imprévisible nouveauté, mais cela ne se peut, pour la vie, sans la médiation de la spatialité, qui ouvre deux possibilités extrêmes que la durée psychologique ignorait : fin individuelle et perpétuation « ailleurs », à savoir la mort et un temps commun, l'histoire.

Bien que Bergson ne souligne pas ces différences capitales, il ne manquera cependant pas plus tard d'indiquer clairement une différence nette entre la durée psychologique et le temps de la vie :

Nous choisissons en réalité sans cesse, et sans cesse aussi nous abandonnons beaucoup de choses. [...] Mais la nature, qui dispose d'un nombre incalculable de vies, n'est point astreinte à de pareils sacrifices. Elle conserve les diverses tendances qui ont bifurqué en grandissant. Elle crée, avec elles, des séries divergentes d'espèces qui évoluent *séparément*³⁸².

Ce passage est d'une importance critique pour notre propos. Nous voudrions indiquer que l'adverbe « séparément », sur lequel le passage se termine, manifeste bien que la vie embrasse une certaine spatialité, et que c'est cette spatialité qui représente bien la différence du temps de la vie d'avec notre durée, qui doit choisir et abandonner. D'ailleurs, c'est aussi au travers de cette différence que nous voyons apparaître plus explicitement l'autre structure du temps, l'autre temporalité découverte dans *Matière et mémoire*, qui est déterminée par cette tension, irrésoluble et irréductible, entre tendance à répéter et tendance à créer. Il semble cependant, certes, que cette tension se définisse ici différemment, comme nous l'avons indiqué. En effet, s'agissant de l'individu vivant, l'espace, ou plutôt la spatialité, n'est plus la tendance temporelle propre au passé à répéter, mais elle se traduit par la séparation spatiale entre les temps des individus par la reproduction.

Ainsi, nous retrouvons les acquis que nous n'avions pu dégager qu'au prix d'une lecture difficile de *Matière et mémoire*, c'est-à-dire la conception d'une matière qui n'est pas la forme la plus basse de la durée, mais son contraire, quoique étant immanente à celle-ci, la conception d'une temporalité qui comporte donc une spatialité, et celle d'une spatialisation comme modalité du temps lui-même tout en étant cependant aussi sa destruction (c'est-à-dire la mort comme devenir matériel, devenir chose complètement spatiale, possibilité du mourir qui est donc immanente au temps du vivant). Ils sont bien

³⁸² *Ibid.*, p. 101, souligné par nous.

là dès les premières pages de *L'Evolution créatrice*, tout en étant étrangement invisibles.

5.3. L'ambiguïté de la relation entre vie et matière

Il y a une image qui est centrale en ce qu'elle nous paraît résumer la relation entre la vie et la matière dans *L'Evolution créatrice*. C'est l'image de l'orateur : « [...] Un orateur adopte d'abord les passions de son auditoire pour arriver ensuite à s'en rendre maître [...] »³⁸³. La vie est cet orateur qui essaie de persuader la matière, son auditoire, pour le dominer. Pour mesurer l'apport important de cette image à la compréhension nouvelle de la vie, il convient de rappeler la définition de la vie : « Elle est essentiellement un courant lancé à travers la matière, et qui en tire ce qu'il peut »³⁸⁴.

On pourrait dire que cette définition était déjà présente dans *Matière et mémoire*. Que la vie commence par la forme la plus humble, presque indiscernable des relations matérielles, pour devenir progressivement ce qu'elle est, cela aurait été déjà affirmé dans cette histoire de la vie qui est succinctement dessinée dans son chapitre I, qui nous fait passer de l'« état de simple masse protoplasmique », dont la sensation est presque indiscernable d'un simple contact, aux animaux supérieurs jouissant de la liberté d'agir³⁸⁵. Et cette histoire est métaphysiquement interprétée par la hiérarchie des durées, qui s'élève de la matière comme durée la plus basse à notre durée ou à une durée supérieure à la nôtre par l'effort de tension.

Pourtant, cette image de l'orateur introduit deux choses nouvelles.

1) Par rapport au « comportement » de la vie : loin de s'élever vers une durée plus haute en se contractant et en surmontant par là la matière, la vie adopte les caractéristiques de la matière ; elle imite la matière. « Etre lancée à travers la matière », c'est être placée au milieu de la matière, qui lui est un auditoire indifférent et dont elle doit attirer l'attention. Dès son origine, la vie se trouve dans une situation asymétrique par rapport à la matière. La matière est supérieure en puissance. Pour inverser cette situation de prépondérance de la matière, pour « tirer ce qu'elle peut de la matière », la

³⁸³ *Ibid.*, p. 71.

³⁸⁴ *Ibid.*, p. 266.

³⁸⁵ *MM*, p. 24-25.

vie imite la matière, se conforme à la logique de la matière³⁸⁶ ; elle renverse donc la matière du dedans, comme un cheval de Troie. La vie doit d'abord se matérialiser pour pouvoir vitaliser ensuite la matière. La stratégie rhétorique de l'orateur, qui est l'« insinuation », ou la « suggestion », le « magnétisme », est bien celle que la vie adopte pour inverser l'asymétrie de situation avec la matière. Dans *Matière et mémoire*, la caractéristique du mode d'être le plus haut semblait être son immatérialité³⁸⁷, tandis que dans *L'Evolution créatrice*, même les vivants supérieurs restent matérialisés, et il s'agira donc seulement de distinguer des modes de matérialisation. Devenir, ou bien elle-même chose quasi-matérielle, ou bien maîtresse de la matière, ce sont là les modes d'être fondamentaux de la vie.

2) Cette stratégie « rhétorique » de la vie présuppose que la matière n'est pas seulement le degré le plus bas de la durée ; elle est plutôt comme une source devenue en quelque sorte indépendante et à laquelle la vie a recours pour se réaliser. La matière est un auditoire indifférent, mais dont il faut attirer l'attention. Nous avons déjà entrevu ce point dans ce que nous avons qualifié d'obstacle empêchant la généralisation de la durée psychologique à tout l'univers. Quoi qu'il en soit, on voit que l'extériorité de la matière à l'égard de la vie est manifeste. La matière tout entière est moins similaire aux vivants qu'elle leur est indifférente.

En outre, cette image de l'orateur nous conduit aussi à celle du maître. Le renversement par la vie du règne de la matière institue un régime de pouvoir entre la vie et la matière, qui ressemble à celui du maître et de l'esclave. Il semble y avoir une sorte de dialectique du maître et de l'esclave bergsonienne. Mais cette dialectique ne se termine pas simplement par l'éloge épique du triomphe de la vie sur la matière. Comme nous venons de l'indiquer, pour ce renversement, la vie doit payer le prix de sa matérialisation, si bien que le règne de la vie se traduit finalement par une division interne et une divergence sans fin de la vie elle-même en rameaux différents.

³⁸⁶ Précisons qu'il ne s'agit donc pas de cette immobilisation, de cette fixation de la perception que *Matière et mémoire* évoquait comme condition de l'action libre du vivant. Pour être libre, il n'est pas suffisant d'immobiliser des objets, qui sont extérieurs à cette immobilisation. En un sens, le sujet de cette opération doit être immobilisé, ou du moins feindre d'être immobilisé, ou matérialisé. La vie doit accepter la logique de la matière, qui est immobilité ou répétition, comme étant une condition de sa propre constitution ou de sa propre existence.

³⁸⁷ Autrement dit, c'est la matière qui imite l'esprit. « La mémoire n'intervient pas comme une fonction dont la matière n'aurait aucun pressentiment et qu'elle n'*imiterait* pas déjà à sa manière » (*ibid.*, p. 250). D'autre part, pour l'esprit, la matérialité corporelle n'est que symbole extérieur de « la force intérieure qui permet à l'être de se dégager du rythme d'écoulement des choses » (*ibid.*, p. 249-250).

Ainsi, cette image de l'orateur résume excellemment les trois moments qui s'enchaînent au début de la dialectique de la vie : la situation originale, où la vie est l'esclave et où la matière est le maître, puis la stratégie rhétorique adoptée par la vie, et enfin le renversement du règne de la matière par la vie, aboutissant au règne de la vie sur la matière, règne qui n'est évidemment pas un pur et simple triomphe de la vie. C'est pourquoi nous pensons que la définition de la vie donnée par *L'Evolution créatrice*, celle d'« un courant lancé à travers la matière, et qui en tire ce qu'il peut », doit être complétée par cette image de l'orateur, afin de pouvoir voir plus clairement les points qui distinguent cette nouvelle conception de la vie de celle qui était encore acceptée dans *Matière et mémoire*³⁸⁸.

Mais avant d'entamer cette recherche, il faut relever une objection importante que semble soulever le texte même de Bergson. Car Bergson parle aussi autrement de la relation originale de la vie à la matière. A côté en effet de cette définition de la vie qui installe la vie au sein même de la matière, il essaie, ailleurs, de faire la genèse de la matière à *partir de la vie*. Cette entreprise est menée dans le chapitre III, et elle s'y accompagne d'une autre entreprise, celle de faire la genèse de l'intelligence. De ces deux entreprises, nécessairement liées l'une à l'autre et dont la solidarité et la complicité impliquent une thèse critique concernant le problème central de la connaissance (nous reviendrons sur ce point important), Bergson avoue d'ailleurs qu'elles, (et surtout l'entreprise de faire la genèse de l'intelligence) pourraient sembler plus ambitieuses que

³⁸⁸ Indiquons aussi ce point que ce que cette image implique quant à la vie et à la matière est non moins différent de cette dialectique de l'autre temporalité que nous avons décelée dans *Matière et mémoire*. En tant que la dialectique en question concernait la tension entre la tendance à répéter identiquement le passé et la tendance à ne pas répéter, la spatialité matérielle, comme tendance, y devenait ou bien tendance répétitive constituant la temporalité avec son opposé créateur, ou bien spatialisation achevée, pouvant être encore comprise comme l'un des modes de la temporalité. C'est qu'elle était tendance qui devait être inhibée, ou contrôlée. Ainsi, le temps de la vie y comportait bien la matérialité comprise comme tendance, indésirable mais également inéliminable, mais échappant à la spatialisation achevée. Par contre, le temps de la vie, dans *L'Evolution créatrice*, comprendrait bien cette fois la spatialisation, pour autant que la vie y imite la logique de la matière. C'est bien la conséquence d'une telle acceptation, nette, de pareille spatialisation achevée que nous constatons dans l'histoire de la vie, comme temps de la divergence. Cette inscription de la spatialité au cœur même du temps de la vie exigera en retour une reformulation de la dialectique de la vie, qui sera autre que celle que présentait *Matière et mémoire* ; Cela nous invitera à revenir sur la tension fondamentale constitutive du temps pour la reconceptualiser, non pas cette fois selon les deux modalités fondamentales de cette maîtrise d'une tendance par l'autre, mais en fonction de l'inscription de cette tension au sein de l'un de ses termes, à savoir la vie. La neutralité impassible de cette tension, qui exige pourtant de nous que nous la déterminions, est à comprendre comme étant l'essence même de la vie.

« les spéculations les plus hardies des métaphysiciens »³⁸⁹. Mais cette tentative de faire la genèse de la matière va dépasser en fait aussi la propre spéculation métaphysique qui était celle de Bergson lui-même : elle va en effet parvenir bien plus loin que l'intégration de la matière dans la durée qu'avait voulu opérer *Matière et mémoire*. Elle semble atteindre le sommet de la métaphysique de la durée. Si l'on veut parler directement du paysage vu en bas depuis pareille hauteur, la matière n'y est plus que le résultat négatif issu de la simple interruption du mouvement vital. La matière avait été la condition fondamentale qui contraignait la liberté à se réaliser de la vie dans la matière, mais voilà qu'elle se révèle à présent comme n'étant qu'une sorte de résidu de la vie ou de l'origine vitale.

C'est la notion de *détente* que Bergson introduit pour rendre compte de cette relation de dérivation génétique de la matière à partir de la vie, si bien que cette notion de détente marque bien de nouveau une autre différence fondamentale entre *Matière et mémoire* et *L'Evolution créatrice*. La matière n'est plus comprise comme l'*extensif*, mais, plus profondément, comme la *détente de la tension* du mouvement vital, ce qui équivaut aussi à son interruption et à son inversion. Cette notion de détente inscrit donc une opposition ou un antagonisme manifeste entre la vie et la matière, d'une manière par conséquent certainement différente de celle qui était comparée à la situation de l'orateur. Contre la conception de la matière comme condition contraignante avec laquelle la vie devait négocier en mettant en œuvre une certaine persuasion, si l'on remonte cette fois jusqu'à l'origine même de la vie, on découvre que la matière n'est que l'envers affaibli de la vie, quoiqu'elle s'oppose à celle-ci.

Dans *L'Evolution créatrice*, l'antagonisme entre la matière et la vie est donc plus net que dans *Matière et mémoire*, au point même de remettre en question cette unité de la durée censée les intégrer, mais cela ne nous empêche pas d'y repérer deux manières différentes de conceptualiser leur antagonisme fondamental. Il semble tout d'abord que Bergson veuille dépasser cette contrainte si manifeste de la matière sur la vie qu'elle semble devoir en être une condition fondamentale au point qu'elle entre dans la définition même de la vie, et que pour y parvenir il considère la matière, ou la matérialité, comme dérivant à l'origine de la vie, ce qui lui permettrait d'envisager la possibilité de garantir ontologiquement la supériorité de la vie sur la matière. La matière ne serait donc plus le contraire, immanent à la vie, de la vie elle-même, mais se révélerait au fond être

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 188.

seulement absence, disparition de la vie.

Ainsi, nous pouvons voir comment deux conceptions de la matière, comme organe-obstacle et comme inversion de la vie par interruption, sont ici articulées, malgré un désaccord apparent. La soumission à une contrainte matérielle serait l'état *actuel* de la vie, mais dans la perspective généalogique, cosmogonique, de la métaphysique, à l'origine de cet état actuel il y aurait eu une relation d'inversion entre la vie et la matière, ce qui nous permettrait donc de garder l'espérance et le courage d'entreprendre de dépasser cette contrainte matérielle, pour en devenir les maîtres.

Il n'en reste pas moins, dans pareille perspective, la question de savoir comment la matière, si elle est pure *carence* ontologique, peut bien avoir la puissance *positive* d'assujettir la vie, vie qui n'est pas seulement sa source, mais qui est considérée comme la seule réalité. Comment la matière comme détente, et même défaut, à savoir manque de vie, peut-elle devenir une réalité non seulement opposée mais aussi écrasant la vie ? Les termes négatifs qui décrivent la genèse idéale de la matière ne semblent pas pouvoir se concilier avec les termes positifs concernant l'action de cette réalité implacable de la matière, qui oblige la vie à adopter un comportement matériel. La simple distinction d'un état actuel et d'un état originel ne semble pas pouvoir dissiper le désaccord entre ces deux caractérisations de la matière, qui en sont bien deux visions.

Voici donc le problème que nous voulons poser : comment la matière en vient-elle à l'emporter sur la vie, en n'en étant pas un résidu simplement affaibli mais inverse ? On a l'impression, en effet, non pas seulement d'un *manque* de vie, mais d'une *anti-vie*, à voir pareille puissance de la matière. Pour poser autrement la question : pourquoi et comment s'inscrit *dans* la vie la possibilité de cette interruption sans laquelle il n'y aurait pas de matière ? Comment penser cette inscription dans la vie de la possibilité d'une interruption d'elle-même, alors qu'elle est plus originaire que cette interruption qui l'interrompt et qui est la matière ? Comment la vie peut-elle inclure sa propre négation ? C'est à partir de ce problème que nous aborderons l'histoire de la vie, puisque celle-ci ne se comprend que sur la base de cette relation originaire entre vie et matière, relation de laquelle provient cette histoire même.

Chapitre VI. De la fondation de la science à la vie comme son fondement

6.1. L'entreprise globale de *L'Evolution créatrice*

Sur la base des précédentes considérations, il va nous falloir examiner de près comment Bergson argumente sa genèse idéale de la matière par la vie. Or, comme nous l'avons déjà rappelé, cette genèse ne va pas sans une autre genèse, celle de l'intelligence. De plus, cette double genèse, de la matière et de l'intelligence, concerne un problème tout à fait capital pour cet ouvrage, puisqu'il a été présenté dès son début, à savoir son introduction. C'est le problème de la circularité complémentaire de la théorie de la connaissance et de la théorie de l'évolution vitale. Celle-ci suppose celle-là, et inversement, mais ce n'est pas là une circularité mauvaise, mais productive³⁹⁰.

D'une part, en effet, c'est seulement par une critique de la connaissance que nous pourrions dégager l'accès à la compréhension de ce qu'est la vie, dont la singularité réelle résiste en elle-même à notre connaissance intellectuelle (en conséquence de quoi une théorie *critique* de la connaissance est nécessaire pour pouvoir rechercher ce qu'est la vie). En effet, les limites instaurées par le cadre qu'établit notre mode de connaissance fait de la vie un objet non seulement inconnu mais inconnaissable, donc un objet qui pour pouvoir être connu semble exiger un renouvellement de tout notre mode de notre connaissance.

D'autre part, si n'est pas située l'apparition de la connaissance humaine dans l'histoire de l'évolution de la vie, on ne pourra comprendre non plus sa vraie nature, et cela a été la source principale de problèmes philosophiques insolubles concernant la connaissance. Sans cette *naturalisation* de la connaissance humaine, on n'échappera pas à l'obstacle insurmontable auquel la philosophie traditionnelle s'est heurtée, à savoir l'absence

³⁹⁰ « [...] La *théorie de la connaissance* et la *théorie de la vie* nous paraissent inséparables l'une de l'autre. [...] Il faut que ces deux recherches, théorie de la connaissance et théorie de la vie, se rejoignent, et, par un processus circulaire, se poussent l'une l'autre indéfiniment » (*ibid.*, p. IX).

paradoxale d'un véritable fondement de la connaissance, absence dissimulée dans un transcendantalisme de la raison pure.

Il se trouve cependant que la circularité en question a un point de commencement, par où on peut entrer correctement dans le cercle ; et qu'elle peut dès lors être comprise non comme un piétinement sur place, mais comme un mouvement de compréhension qui progresse par l'échange des deux théories : il faut commencer par la critique de la connaissance concernant la connaissance de la vie. Cela justifie une naturalisation ou une vitalisation de la connaissance qui ne peut s'effectuer que sous la forme d'une reconstitution de l'histoire de la vie qui puisse aboutir à faire comprendre le surgissement en celle-ci de l'intelligence humaine comme étant l'aboutissement actuel de l'une de ses grandes lignes de divergence. Mais c'est aussi par là déterminer l'histoire de la vie comme l'histoire des surgissements des facultés psychiques, dont l'intelligence n'est que l'une d'entre elles. L'histoire de la vie ne serait pas d'abord celle du surgissement d'espèces, de formes organiques, mais avant tout celle de l'apparition de facultés ou de puissances psychiques³⁹¹.

Ainsi, Bergson n'entend pas simplement opérer une naturalisation biologique de l'intelligence, puisque ce faisant, il met véritablement la vie évolutive au fondement de l'intelligence. La vie est déterminée comme ce qui a la puissance de faire surgir l'intelligence. En fait, l'essence de la vie, ce qu'est la vie elle-même, ou ce que Bergson appelle « la signification de la vie » n'est révélée qu'au cours de cette fondation *génétique* de l'intelligence qu'il opère.

Il faut donc bien voir que l'entreprise de fonder génétiquement l'intelligence vise simultanément deux choses : naturaliser l'intelligence, mais aussi mettre en lumière l'essence de la vie, précisément au travers de cette naturalisation. C'est ainsi que les deux recherches, celle sur la connaissance et celle sur l'évolution de la vie, s'articulent en formant une circularité. C'est leur lien qui constitue le programme de recherche qui donne son unité propre à *L'Evolution créatrice*, qui est à la fois une métaphysique de la vie et une théorie de la connaissance : on y va de la critique de la connaissance jusqu'à la fondation de la connaissance, en passant par la naturalisation de l'intelligence dans l'évolution de la vie, et au-delà, jusqu'à la mise au jour de l'essence de la vie : « Elles

³⁹¹ Bergson précise ce point dès son introduction : « Dans le présent travail, nous faisons application de ces mêmes idées [que comporte la notion de durée, à savoir continuité et création] à la vie en général, *envisagée d'ailleurs elle-même du point de vue psychologique* » (*ibid.*, p. XI, souligné par nous).

[théories de la connaissance et de la vie conjointes] nous feraient assister à la formation de l'intelligence et, par là, à la genèse de cette matière dont notre intelligence dessine la configuration générale. Elles creuseraient jusqu'à la racine même de la nature et de l'esprit »³⁹².

Nous comprenons alors pourquoi la genèse de la matière est inséparable de celle de l'intelligence. Cette inséparabilité constitue en fait l'originalité de l'entreprise de Bergson, qui se distingue nettement de celle de l'idéalisme allemand qui voulait trouver dans le sujet transcendantal le fondement de la connaissance et par là une instance supérieure à la vie. De la genèse de la matière il n'est rendu compte qu'au travers de la description de la genèse de l'intelligence, ce qui revient en fin de compte à une explication génétique du succès de la science naturelle et, à l'origine de cette genèse corrélée de la matière et de l'intelligence est supposée se trouver la vie, comme leur source commune. Mais c'est que cette genèse corrélée sert, inversement, d'argument justifiant ce que Bergson pense quant à l'essence de la vie. Le concept de vie bergsonien est ainsi justifié discursivement par une déduction, quasi-transcendantale, de la connaissance scientifique. En un mot, pour pouvoir expliquer le succès de celle-ci, il faut admettre comme sa condition la vie bergsonienne. C'est bien l'enjeu décisif de *L'Evolution créatrice*, qui peut être vue comme l'entreprise alternative majeure à l'idéalisme transcendantal³⁹³, le chapitre III étant structuré par cet enjeu. C'est pourquoi Bergson fait précéder par une série de longues analyses sur la connaissance scientifique et sur les schémas qu'elle suppose inconsciemment son propre abord de la genèse idéale de la matière.

Le cœur de cette série d'analyses est donc bien la critique du kantisme, à partir de laquelle Bergson précise sa propre position théorique. Il commence par dire son accord avec le kantisme quant au statut spécial de l'espace ou de l'étendue : « Ce que l'*Esthétique transcendantale* de Kant nous paraît avoir établi d'une manière définitive, c'est que l'étendue n'est pas un attribut matériel comparable aux autres »³⁹⁴. Tandis que les autres attributs ne nous sont connus que par l'expérience, notre connaissance de l'étendue est *a priori* : « [...] L'esprit, spéculant sur elle [l'étendue] avec ses seules

³⁹² *Ibid.*, p. X.

³⁹³ Alternative à l'idéalisme transcendantal, en tant que Bergson commence autrement, là où la théorie de la connaissance kantienne en restait comme esquisse de la solution expliquant comment la science est possible, comme nous allons le voir dans la suite.

³⁹⁴ *Ibid.*, p. 205.

forces, y découpe *a priori* des figures dont il déterminera *a priori* les propriétés »³⁹⁵. Notre entendement s'avance tout seul dans l'étendue, et l'expérience le suit. C'est un fait indéniable. Il y a là une connaissance synthétique *a priori*, que la géométrie illustre.

Le désaccord de Bergson avec Kant tient à l'explication de ce fait, communément constaté. Pour Kant, c'est parce que l'étendue est une forme même de notre sensibilité que nous pouvons en avoir la connaissance *a priori*. Mais cette réponse pose deux questions difficiles sur l'origine de ce caractère *a priori* et sur la possibilité de son application à l'expérience. L'espace kantien, ainsi déterminé comme une forme subjective transcendante de la sensibilité est un « véritable *deus ex machina* dont on ne voit ni comment il surgit, ni pourquoi il est ce qu'il est plutôt que tout autre chose »³⁹⁶. Bergson dénonce ici une insuffisance du kantisme, incapable de se justifier. Kant nous dit simplement que l'espace, et même les catégories de l'entendement, nous sont donnés, comme un fait dont il nous est interdit ou impossible de chercher l'origine et le fondement. En fait, cela a précisément stimulé les postkantien à aller chercher au-delà du kantisme, pour trouver ce fondement ultime. On répliquera que ne le pouvoir était précisément la marque de la finitude humaine selon Kant. Mais alors, si tel était le cas, l'on n'aurait aucun droit d'accorder à telles formes de notre sensibilité et à de telles catégories de notre entendement, une certitude *a priori*, c'est-à-dire indépendante de l'expérience. Elles ne sont que des faits gratuits, contingents, exposés dès lors à un changement éventuel. Il n'y aurait aucune garantie qu'elles resteront ce qu'elles sont dans le futur.

De plus, borner l'espace (et les autres *a priori* kantien) à la sphère du sujet, même « transcendantal », ne permet pas d'expliquer comment l'expérience se conforme à notre entendement, comment notre science remporte de grands succès. C'est vraiment une critique grave, en tant qu'elle dénonce l'échec du kantisme là même où il se vante d'apporter la seule solution satisfaisante. Pourquoi le kantisme échoue-t-il à expliquer le succès de la science ? Parce qu'il ne saurait présenter l'articulation précise entre la chose en soi et la forme qu'a prise notre sensibilité. Comment la chose en soi, qui est en principe hors de notre connaissance, peut-elle néanmoins entrer pour en fournir la matière ultime, dans notre forme de sensibilité ?

Kant ne peut répondre à cette question, puisque la chose en soi n'est pas la substance

³⁹⁵ *Ibid.*

³⁹⁶ *Ibid.*, p. 206.

inconnaissable d'un réalisme naïf, mais un concept-limite. Aucun attribut phénoménal ne peut être appliqué à la chose en soi. Entre le phénomène, qui seul nous est accessible, et la chose en soi, il n'y a donc aucun rapport intelligible. Pourtant, il n'en demeure pas moins ce fait que le divers sensible provient bel et bien de la chose en soi, fait admis par Kant et sans lequel il ne pourrait maintenir l'irréductibilité de l'intuition sensible comme l'une des deux sources de notre connaissance. Ce lien entre la chose en soi et notre sensibilité est donc laissé ineffable, impensable, mais affirmé comme étant tout aussi indéniable. C'est là l'ambiguïté fondamentale du concept de chose en soi.

De là Bergson dégage cette conclusion, imparable mais ruineuse pour le projet kantien :

Si l'inconnaissable réalité projette dans notre faculté de percevoir une diversité sensible, capable de s'y insérer exactement, n'est-elle pas, par là même, connue en partie ? Et, en approfondissant cette insertion, n'allons-nous pas être amenés, sur un point tout au moins, à supposer entre les choses et notre esprit un accord préétabli – hypothèse paresseuse, dont Kant avait raison de vouloir se passer ?³⁹⁷

D'après Kant lui-même, il y a trois options fondamentales entre lesquelles la théorie de la connaissance doit choisir. Soit l'esprit se règle sur l'expérience, soit l'expérience se règle sur l'esprit, soit il y a une harmonie préétablie entre les deux³⁹⁸. Bergson dénonce donc l'option kantienne selon laquelle l'expérience se règle sur l'esprit comme revenant au bout du compte à l'harmonie préétablie, qui n'est point une explication philosophique du succès de la science. C'est un vrai défi lancé au kantisme : le kantisme ne peut pas être une troisième voie entre l'harmonie préétablie et la contingence gratuite de l'expérience.

C'est bien cet échec du kantisme qui détermine pour la voie de Bergson ses caractéristiques. Il faut mettre au jour l'origine des formes ou des catégories de l'entendement, et la condition de possibilité de l'accord parfait de la science avec l'expérience. Faute de pouvoir répondre à ces questions, on ne pourra éviter de tomber

³⁹⁷ *Ibid.*

³⁹⁸ « Il n'y a que deux cas possibles selon lesquels une représentation synthétique et ses objets peuvent coïncider, entretenir une relation réciproque qui soit nécessaire, et pour ainsi dire se rencontrer : ou bien l'objet seul rend possible la représentation, ou bien celle-ci seule rend possible l'objet » (E. Kant, *Critique de la raison pure*, A 92 ; *tr. cit.*, p. 174). Sur la troisième hypothèse d'une harmonie préétablie, que Kant n'évoque pas dans la *Critique de la raison pure*, on peut consulter sa fameuse lettre à Marcus Herz du 21 février 1772, où il juge lui-même cette hypothèse comme un *deus ex machina* (*Briefwechsel*, AK X, 131 ; trad. J. Rivelaygue, *Œuvres philosophiques*, t. I, Paris, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1980, p. 693).

dans l'impasse d'un empirisme extrême ou d'un dogmatisme qui se donne arbitrairement un accord préétabli. Tous deux sont des formes d'irrationalisme en introduisant secrètement un *deus ex machina*. Une quatrième option, non prévue par Kant et que Bergson propose, consiste à dire « que ni la matière ne détermine la forme de l'intelligence, ni l'intelligence n'impose sa forme à la matière, ni la matière et l'intelligence n'ont été réglées l'une sur l'autre par je ne sais quelle harmonie préétablie, mais que progressivement l'intelligence et la matière se sont adaptées l'une à l'autre pour s'arrêter enfin à une forme commune »³⁹⁹.

Cependant, pour pouvoir songer à pareille option, il faut se donner en quelque sorte la possibilité de se placer en dehors de notre entendement, de notre intelligence, puisque pareille option concerne bien la genèse même de l'intelligence. Si l'on ne peut déborder l'intelligence, on n'en pourra jamais savoir la genèse. Parce que, quoi qu'on prétende, on ne pourra dès lors parler de la genèse de l'intelligence qu'au moyen de l'intelligence. De même, au cerveau placé dans une cuve, parler de ce qui est à l'extérieur de cette cuve où il reste borné n'est pas, par principe, possible : « La faculté de connaître étant supposée coextensive à la réalité de l'expérience, il ne peut plus être question de l'engendrer »⁴⁰⁰. Par conséquent, le projet bergsonien de faire la genèse de l'intelligence a pour condition de sa possibilité celle de pouvoir dépasser l'intelligence de quelque manière. Mais dépasser l'intelligence, c'est en fait délimiter l'intelligence comme « de l'extérieur » ; et c'est donc poser des limites à l'intelligence ; c'est dire que l'intelligence ne porte que sur une partie de la réalité, la matière.

Dès lors, que Bergson invoque son expérience de la durée (dont nous allons parler bientôt)_comme la preuve qu'il est possible de déborder l'intelligence, cette démarche semble tout à fait fondée, puisque c'est à partir précisément de cette expérience ou plutôt cette expérimentation de pensée qu'il s'avère que l'intelligence n'est pas *coextensive* à l'expérience. Il y a bien une certaine expérience faisable par l'esprit hors de notre intelligence.

C'est toujours la démarche typiquement bergsonienne que l'on voit effectuée depuis son *Essai*. Mais il ne faut pas oublier que l'enjeu présent est la « genèse » corrélée de

³⁹⁹ *EC*, p. 207.

⁴⁰⁰ *Ibid.*, p. 192. Plus explicitement : « En vain, nous dira-t-on, vous prétendez aller plus loin que l'intelligence : comment le ferez-vous, sinon avec l'intelligence même ? Tout ce qu'il y a d'éclairé dans votre conscience est intelligence. Vous êtes intérieur à votre pensée, vous ne sortirez pas d'elle » (*ibid.*, p. 193).

l'intelligence et de la matière. Si l'expérience de la durée est invoquée, elle devra prouver non seulement la limite de l'intelligence, mais aussi sa genèse. Il est donc très important de remarquer que le foyer de l'expérience de la durée se déplace. Au lieu de suivre l'expérience de la durée pour voir en quoi, dans son dépassement, elle fait craquer tous les concepts, toutes les catégories fixes de notre entendement, il s'agit cette fois de voir comment, à partir de cette expérience, peuvent être engendrées ces catégories, ou l'intellectualité elle-même, et même la matérialité. C'est bien dans cette genèse que nous voyons resurgir deux relations différentes de la matière à la vie, dans une unité ambiguë, ou plutôt comme le croisement de deux contraires. Le produit (l'intelligence, la matière comme tendance) est bien immanent à la source (la durée, la vie), mais s'y oppose en même temps. Cette genèse comporte donc une relation complexe entre la source et son résultat. Le problème peut se résumer en la question suivante : comment cette source peut-elle engendrer son opposé ?

Pour pouvoir répondre à cette question, il faut selon nous commencer par prêter attention à une tension latente dans l'expérience de la pure durée telle que Bergson la présente ici : « C'est dans la pure durée que nous nous replongeons alors, une durée où le passé, toujours en marche, se grossit sans cesse d'un présent absolument nouveau. Mais, en même temps, nous sentons se tendre, jusqu'à sa limite extrême, le ressort de notre volonté »⁴⁰¹. Une durée aboutissant au point culminant de sa concentration, qui focalise tout le passé vers ce point ou cette pointe qu'est le présent « absolument nouveau », c'est la pure durée, et la vie à son origine elle-même sera pensée sur ce modèle. Toutefois, Bergson mentionne tout de suite, dans cette description devenue canonique de la pure durée, la tension extrême de notre volonté. L'image du ressort évoque en effet l'existence de quelque chose qui tend à revenir en sens inverse de celui où avance la pure durée. La pure durée n'est pas un état stable, ou un état qui reste pur, mais une tension qui ne peut se délibérer de son contraire⁴⁰². C'est bien à travers la résistance de ce contraire que la pure durée est atteinte, par un effort. Dans cette mesure, il apparaît que son opposé lui est immanent.

Ce qu'est cet opposé apparaît plus clairement dans un autre passage, qui porte sur les deux mouvements contraires de la durée :

Plus nous prenons conscience de notre progrès dans la pure durée, plus nous

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 201.

⁴⁰² En réalité, nous avons déjà entrevu ce point dans notre étude de l'*Essai*.

sentons les diverses parties de notre être entrer les unes dans les autres et notre personnalité tout entière se concentrer en un point, ou mieux en une pointe, qui s'insère dans l'avenir en l'entamant sans cesse. En cela consistent la vie et l'action libres. Laissons-nous aller, au contraire ; au lieu d'agir, rêvons. Du même coup notre moi s'éparpille : notre passé, qui jusque-là se ramassait sur lui-même dans l'impulsion indivisible qu'il nous communiquait, se décompose en mille et mille souvenirs qui s'extériorisent les uns par rapport aux autres. Ils renoncent à s'entrepénétrer à mesure qu'ils se figent davantage⁴⁰³.

Comme nous l'avons vu dans *Matière et mémoire*, il s'agit des deux mouvements du passé, de la mémoire : le recueillement sur lui-même, et l'éparpillement. Ce qu'il est important de noter tout d'abord ici, c'est que la pure durée consiste à faire entrer « les diverses parties de notre être » les unes dans les autres, faisant cela « sans cesse ». C'est aussi que ces « parties de notre être » ont tendance à se séparer et à s'éparpiller *sans cesse*.

Tout cela semble assez familier au lecteur de Bergson. L'*Essai* ne précise-il pas que la liberté de la conscience, la durée, ont des degrés ? *Matière et mémoire* ne nous a-t-il pas appris que la vie est la durée la plus tendue alors que la matière serait la durée la moins tendue ? Mais ici apparaît une différence nette avec les deux œuvres précédentes. La durée se décompose, se divise en s'éparpillant. Pourtant, dans l'*Essai*, la division de la durée n'était pas possible. Si l'on tentait d'y diviser sa propre durée, l'on n'obtenait pas une durée divisée, mais seulement une durée autre que celle d'avant⁴⁰⁴. Il en allait de même dans *Matière et mémoire*. La matière y était la durée la plus faible, mais pas une durée décomposée⁴⁰⁵. En un mot, au lieu de la continuité des degrés, s'inscrit désormais dans la durée une opposition qui s'établit entre la concentration et la décomposition. D'ailleurs, tandis que dans les deux premières œuvres, la continuité des degrés des durées s'opposait extérieurement à la spatialité, la durée présentée ici inclut la spatialité. La durée peut être décomposée, éparpillée, donc spatialisée, mais elle reste encore une durée, la durée décomposée plutôt que la décomposition de la durée. L'opposition est interne.

C'est à partir de cette opposition interne que Bergson envisage la possibilité de la genèse de l'intellectualité et de la matérialité. En effet, « l'intelligence a pour fonction essentielle de lier le même au même, et il n'y a d'entièrement adaptables au cadre de

⁴⁰³ *Ibid.*, p. 202-203.

⁴⁰⁴ Il s'agit du fameux passage de l'*Essai* sur les définitions distinctives du subjectif et de l'objectif (*DI*, p. 62). La même idée se trouve aussi dans *Matière et mémoire* (*MM*, p. 231-232).

⁴⁰⁵ Toujours, selon une lecture « orthodoxe ».

l'intelligence que les faits qui se répètent »⁴⁰⁶. Or la détente de notre moi semble pouvoir produire une telle sorte de répétition. De là, Bergson fait le raisonnement que l'intellectualité et la matérialité sont engendrées par une telle détente de la durée, détente qui lui est un processus toujours immanent.

Certes, nous avons déjà vu cette possibilité, lorsque Bergson avait essayé de distinguer l'étendue concrète de la matière de l'espace géométrique. La spatialité réelle de la matière avait alors été pensée comme une modalité de la durée. Cependant, sans revenir sur la difficulté que cet essai d'intégrer l'étendue concrète dans la durée introduisait dans une telle métaphysique moniste de la durée, il est certain que Bergson n'en était alors pas parvenu à *ce point de penser cette spatialité comme la décomposition d'une autre durée, plus tendue, plus concentrée*. Il n'avait donc pas pensé ces degrés, ces différences dans la durée dans une perspective génétique.

Or cette perspective change tout. Loin d'intégrer, comme auparavant, l'opposé de la durée dans la durée, en en faisant ainsi une autre sorte de durée, c'est désormais l'opposition même qui s'inscrit dans la durée. Toute durée ne serait qu'un certain niveau, plus ou moins grand, de tension, situé entre un effort de concentration accompli par une durée inférieure « ascendante » pour gagner une tension supérieure, et une tendance au relâchement et à la décomposition, à laquelle se laisserait aller une durée supérieure « descendante » vers une tension inférieure⁴⁰⁷. Elle ne se déterminait plus seulement par l'interpénétration des états. En fait, c'est bien précisément cette conséquence que nous avons anticipée en examinant l'ambiguïté de ce monisme métaphysique de la durée de *Matière et mémoire*, et cette conséquence ne fait que devenir plus manifeste dans *L'Evolution créatrice*.

⁴⁰⁶ EC, p. 201.

⁴⁰⁷ Ainsi, Frédéric Worms remarque judicieusement dans sa présentation de l'édition critique de *L'Evolution créatrice* : « Le problème que pose l'intuition ou la distinction initiale de la philosophie de Bergson se trouve enfin résolu : cette distinction n'oppose pas seulement un être réel, la durée, et une connaissance illusoire, même si elle est utile, l'espace, mais bien *deux* aspects de la réalité, qui s'unissent et s'opposent dans chaque être et aussi dans chaque connaissance » (EC, p. 11 de la présentation). A nos yeux, le problème est de savoir si la notion de durée, telle qu'elle avait été conçue dans l'*Essai*, est susceptible de supporter une telle opposition interne sans changer véritablement de nature. Ne doit-on pas y voir une implosion de cette notion, pour en devenir une autre ?

6.2. L'idée de désordre et la critique de la théorie de la connaissance

Pour avoir une idée de la nature de ce croisement de tension de ces tendances, il convient de revenir à cette décomposition. Comment la décomposition d'une durée peut-elle être encore durée, durée décomposée ? La solution se trouve dans l'équation décisive formulée par *L'Evolution créatrice*, selon laquelle l'interruption d'un tel mouvement est une inversion, un mouvement inversé, un mouvement qui va dans le sens inverse, et non pas un arrêt⁴⁰⁸. C'est pour expliciter cette équation que Bergson déploie une longue réflexion critique sur l'idée de désordre, qui peut être considéré comme la conclusion d'une série d'arguments constituant tout une philosophie bergsonienne de la science. Il nous faut absolument demeurer un temps sur la signification de cette analyse de l'idée de désordre, puisqu'elle a une importance cruciale pour l'entreprise bergsonienne, qui se déclare être la seule voie prometteuse depuis Kant.

Comme nous y avons insisté, la déclaration faite par Bergson qu'il y a une quatrième voie pour la théorie de la connaissance ne concerne pas seulement ce domaine, mais aussi bien la validité de son concept de vie originaire à pouvoir fournir une sorte de fondement (de source génétique) pour l'intelligence et pour la matière, de sorte que la validité de ce fondement vital dépend en partie de celle de cette analyse du désordre. L'enjeu ultime de l'analyse n'est pas moindre que celui de la possibilité même de la science : « Le problème capital de la théorie de la connaissance est en effet de savoir comment la science est possible, c'est-à-dire, en somme, pourquoi il y a de l'ordre, et non pas du désordre, dans les choses »⁴⁰⁹. C'est bien le problème que Hume avait soulevé en mettant en doute le caractère de nécessité de l'induction, problème auquel Kant avait entendu répondre par son transcendantal.

Or, par son analyse de la notion même de désordre, Bergson aborde le problème dans une toute nouvelle perspective. Il relève et met en question *d'emblée* un présupposé implicite, commun à presque tous les philosophes qui ont pris sérieusement en compte ce

⁴⁰⁸ « Au fond de la « spiritualité » d'une part, de la « matérialité » avec l'intellectualité de l'autre, il y aurait donc deux processus de direction opposée, et l'on passerait du premier au second par voie d'inversion, peut-être même de simple interruption, s'il est vrai qu'inversion et interruption soient deux termes qui doivent être tenus ici pour synonymes [...] » (*EC*, p. 202).

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p. 232. Cf. aussi *ibid.*, p. 221 où il aborde ce même point.

problème. Pour qu'une telle question soit posée, on doit d'abord avoir considéré l'ordre, la nécessité que la science découvre dans les choses, comme *contingent* : « [...] dès qu'on entreprend de fonder l'ordre, on le tient pour contingent [...] »⁴¹⁰. Vouloir fonder l'ordre, vouloir fonder les lois de la science, présuppose logiquement un état antérieur infondé de désordre. Chez Kant, il s'agit de la présupposition d'une « pure diversité du sensible » qui n'aurait aucun ordre en lui-même, et qui attendrait qu'une forme, issue de notre entendement, lui soit imposée. L'entreprise d'une fondation philosophique « se fonde » pour son propre compte sur un sans-fond, un chaos, une radicale contingence antérieure.

Cependant, Bergson ne nie pas non plus pour sa part qu'un ordre soit toujours contingent. Ce qu'il exige pour l'instant, c'est que soit déterminée davantage cette notion de contingence de l'ordre : « Mais contingent par rapport à quoi ? »⁴¹¹ C'est une question capitale en ce qu'elle conduit à discerner deux compréhensions différentes de cette contingence. Un ordre pourrait être dit contingent « par rapport à une *absence de lui-même*, c'est-à-dire par rapport à un état de choses « où il n'y aurait pas d'ordre du tout » »⁴¹². C'est ainsi que cette notion de désordre, commune et que les philosophes semblent aussi tous accorder, mais est selon Bergson erronée, est analysée par Bergson : elle peut être pour eux, comme pour tout le monde, l'absence absolue, le néant d'ordre sur le fond duquel la contingence de l'ordre est pensée. Ce désordre absolu est mis en doute par Bergson. Mais on peut aussi concevoir cette contingence comme relative, relative à d'autres ordres possibles, et plus précisément par rapport à « l'ordre inverse »⁴¹³ de ce qu'on juge être « désordre » et c'est évidemment cette compréhension que Bergson valorise. Cette compréhension est la plus courante dans la vie quotidienne, « elle not[e] l'absence d'un certain ordre, mais *au profit d'un autre* (dont on n'avait pas s'occuper) »⁴¹⁴. Cette notion de désordre relatif est *pratique*, dit Bergson, mais d'intérêt nul pour la philosophie théorique. La pensée *pratique* ne s'intéresse qu'à l'ordre dont elle a besoin. Le désordre de cet ordre ne l'intéresse pas. Si la philosophie s'intéresse à ce désordre-là, elle en fait tout autre chose. Si tout désordre est désordre d'un certain ordre, il n'y a que deux ordres différents, le souhaité et l'autre mais tout est toujours dans

⁴¹⁰ *Ibid.*, p. 233.

⁴¹¹ *Ibid.*

⁴¹² *Ibid.*, p. 237.

⁴¹³ *Ibid.*, p. 233.

⁴¹⁴ *Ibid.*, p. 223.

un certain ordre. Mais la pensée spéculative, au lieu de se situer dans l'un ou l'autre de ces ordres, hypostasie un désordre entre les deux mais en soi, qui ne serait pas désordre de cet ordre mais désordre en soi, ce qui est une pure chimère. Par conséquent, l'idée de désordre comme l'absence de tout ordre n'est pas quelque chose qu'on puisse admettre, mais une simple entité verbale reposant sur une abstraction illégitime, sur *une* interprétation erronée d'un fait incontestable, à savoir qu'un ordre est contingent. En évoquant ainsi l'autre compréhension du concept de contingence, Bergson interroge et remet en cause la possibilité conceptuelle même d'un état de chose tel qu'il serait sans aucun ordre.

Mais ne peut-on pas ne serait-ce que simplement penser, imaginer un tel état d'absence de tout ordre ? La réponse de Bergson est, bien sûr, non, mais ce n'est pas parce que le néant en général serait impensable. C'est plus spécifiquement, montre Bergson, que le concept de désordre contient toujours un certain ordre. Soit un état qui semblerait absolument sans ordre, un chaos où rien n'obéirait aux lois de la physique, ce serait, pour prendre l'image kantienne devenue représentante reconnue du chaos, l'état où le cinabre serait tantôt rouge, tantôt noir, tantôt léger, tantôt lourd, où un homme se changerait tantôt en telle forme animale, tantôt en telle autre, etc.⁴¹⁵ Mais « penser » un tel chaos, c'est en fait transformer un état d'abord ordonné, en y projetant *des intentions capricieuses des choses* : « [...] Par une série de décrets arbitraires, nous augmentons, diminuons, supprimons, de manière à obtenir ce que nous appelons le désordre »⁴¹⁶. A l'origine de ce désordre absolu, il y a donc « une multitude de volontés élémentaires, autant que nous imaginons d'apparitions et de disparitions de phénomènes »⁴¹⁷, de telle sorte que ce que nous appelons « désordre » n'est pas l'absence de tout ordre, mais celle de l'ordre « voulu »⁴¹⁸.

Mais une réfutation peut être soulevée aussitôt contre cet argument bergsonien que ce prétendu désordre absolu serait en réalité un ordre voulu. En effet, pour qu'il ait pu s'agir d'un ordre voulu, n'était-il pas besoin alors d'une volonté supérieure qui donnait une *unité* à cette multitude de volontés élémentaires ? Sans une telle volonté, sans cette intention unificatrice, comment aurait-on pu y voir un ordre, son ordre, et non un

⁴¹⁵ Kant, Critique de la raison pure, A 101 ; tr. cit., p. 180.

⁴¹⁶ *EC*, p. 234.

⁴¹⁷ *Ibid.*

⁴¹⁸ Bergson fait une distinction fondamentale entre deux genres d'ordre, l'ordre voulu et l'ordre automatique. Sur cette distinction, voir *ibid.*, p. 223-225.

désordre issu naturellement des divergences augmentant entre les volontés élémentaires ? La série des décrets *arbitraires* de ces volontés construit ce chaos en ne permettant plus l'existence d'une telle intention supérieure une.

Pourtant, cette réfutation se convertit en arme pour l'analyse bergsonienne :

Notre volonté est là, qui s'objective elle-même tour à tour dans chacune de ces volontés capricieuses, qui prend bien garde à ne pas lier le même au même, à ne pas laisser l'effet proportionnel à la cause, enfin qui fait planer sur l'ensemble des volitions élémentaires une intention simple⁴¹⁹.

Cette « intention simple » du chaos, serait précisément celle de ne pas avoir d'ordre. Le chaos est construit en supposant une intention de nier tout ordre : l'intention de ne pas ordonner « ordonne » le chaos.

Contre ce concept d'hyper-chaos, qui « s'ordonne » par l'intention de désobéir à toute sorte d'ordre, pourrait-on invoquer la notion de chaos de la science contemporaine, état qui rend impossible la prédiction de son état futur par le calcul, s'agissant d'un système physique ? Mais, même imprévisible, ce « chaos » de la science contemporaine concerne un système physique déterminé assez clairement par le langage de la science contemporaine. Son imprédictibilité est au fond stochastique. L'imprédictible ici se traduit en des probabilités ayant différentes valeurs. Le concept de chaos de la science contemporaine prend bien en compte un changement essentiel intervenu pour certaines lois de la physique (au lieu d'un ordre déterministe, un ordre probabiliste), mais cela ne change pas le statut fondamental de ces lois, qui est d'exprimer un ordre, un ordre automatique dirait Bergson.

Le désordre n'est pas pensable sans qu'il comporte un certain ordre, soit un ordre intentionnel, voulu, soit un ordre automatique. En un mot, le désordre en tant que tel est impensable, c'est simplement un mot dénué de sens. Sous les coups de cette analyse conceptuelle inédite du désordre, s'effondre la problématique même sur laquelle croyait pouvoir se fonder l'entreprise d'une fondation de la connaissance. Si le désordre est impossible, il est absurde de se demander comment l'ordre est possible, comment il se peut que les lois de notre science s'accordent si parfaitement avec les choses, car il est impossible qu'il y ait absence d'ordre. De là Bergson conclut : « Parler d'une diversité incoordonnée à laquelle l'ordre se surajoute est donc commettre une véritable pétition de principe, car en imaginant l'incoordonnée on pose réellement un ordre, ou plutôt on en

⁴¹⁹ *Ibid.*, p. 234.

pose deux »⁴²⁰.

Comme cette conclusion le dit explicitement, l'analyse bergsonienne du désordre établit qu'il n'y a pas désordre, qu'il n'y a que deux ordres : ou bien un ordre où l'on discerne une intention, un ordre voulu, ou bien un ordre automatique, constitué par la causalité mécanique et dont la prédictibilité peut être mise en parenthèses, en tant qu'elle est à considérer seulement comme principe de description d'un état donné⁴²¹. Tout serait donc explicable soit par (l'ordre d') une causalité efficiente, soit par (l'ordre d') une finalité intentionnelle.

Certes, que tous les événements de la nature y compris ceux du domaine vital, puissent être décrits par des relations de cause à effet, n'assure pas pourtant de la possibilité d'y dégager une loi constante (par exemple telle que la deuxième loi de Newton sur l'accélération) qui pourra rassembler un groupe d'événements sous une relation unique mathématiquement exprimée. Pour Bergson, une telle possibilité de formuler des lois dans la physique dépend du degré de possibilité de la réduction spatiale des choses. Or la description causale effectuée déjà cette réduction à un premier niveau, qui est la base pour qu'une loi générale de la physique ultérieure puisse éventuellement subsumer les événements ainsi liés les uns aux autres par des relations causales mesurables, car elle est le commencement de cette homogénéisation progressive qu'est la spatialisation.

De là, il suit que l'« ordre automatique » bergsonien est un terme générique, recouvrant diverses espèces en fonction d'une hiérarchie de degrés, ou de sortes d'ordres, allant de relations simplement descriptives par liaison causale aux lois tautologiques de la géométrie et de la logique formelle, en passant par les lois inductives et déductives, en fonction de la différence des degrés de la spatialisation pratiquée (il semble qu'il serait possible d'intégrer la physique probabiliste contemporaine, qui englobe non seulement la théorie du chaos mais aussi la thermodynamique et la mécanique quantique, dans cette hiérarchie⁴²²).

⁴²⁰ *Ibid.*, p. 237.

⁴²¹ Quant au sens de ce principe de description, on peut lire ce passage : « Quand j'entre dans une chambre et que je la juge 'en désordre', qu'est-ce que j'entends par là ? La position de chaque objet s'explique par les mouvements automatiques de la personne qui couche dans la chambre, ou par les causes efficientes, quelles qu'elles soient, qui ont mis chaque meuble, chaque vêtement, etc., à la place où ils sont : l'ordre, au second sens du mot [à savoir l'ordre automatique], est parfait » (*ibid.*, p. 233).

⁴²² Ce n'est pas là ignorer les transformations fondamentales et les changements essentiels de perspectives que les avancées révolutionnaires de la science contemporaine ont apportés. Sans vouloir trancher, nous admettons l'intérêt de la question de savoir si les renouvellements de la

Il en va de même pour l'ordre voulu. Comme nous venons de le voir, le chaos de ma chambre est aussi un ordre « voulu », mais il l'est en un sens tout à fait contraire, bien sûr, à ce qu'on entend par « ordre voulu » vulgairement : ce n'est pas en ordre planifiée, mais un ordre « laissé advenir » par une série d'actes non concertés qui ressemblent, quant au résultat, à un « ordre automatique ». L'ordre voulu contient une diversité beaucoup plus grande que celle de la hiérarchie des ordres automatiques. La diversité des ordres voulus montre la liberté de l'intention, alors que la différence hiérarchique des ordres automatiques concerne bien l'unité des sciences naturelles. Il n'y a que deux espèces d'ordre, mais ces deux espèces n'excluent jamais une multiplicité d'ordres réels. Il y a bien toujours « la variété et la variabilité des formes que [ces deux espèces d'ordre] prennent »⁴²³.

Alors, en quoi consiste, finalement, ce qu'apporte cette critique bergsonienne du désordre à la problématique de la théorie de la connaissance, qui est de justifier l'accord entre connaissance et réalité ? C'est que, fort habilement, elle établit qu'il serait impossible de vouloir commencer par le néant, comme point zéro de l'ordre. Une telle tentation poserait une question insoluble : on ne parviendra jamais à comprendre comment un ordre quelconque aurait jamais pu surgir du néant. C'est pourquoi on trouve chez beaucoup de philosophes qui traitent de la question de la connaissance en la posant sous la forme d'une explication de l'accord entre l'ordre pensé et la réalité sans supposer cet ordre, les traces d'un accord préétabli qui les font tomber au bout du compte dans le vice de la pétition de principe. La critique de l'idée de désordre transforme la question de la connaissance ainsi posée en une question soluble. L'accord entre connaissance et réalité doit donc ne pas être compris comme un passage d'une absence d'ordre à un ordre. Si l'on accepte l'analyse de Bergson, au lieu d'une opposition contradictoire entre ordre et désordre, ce sont deux ordres, deux genres d'ordre que la théorie de la connaissance doit prendre pour son vrai point de départ.

Cette distinction des deux genres d'ordre nous fait envisager la possibilité d'un rapport *génératif* entre ces deux genres, et c'est ainsi que Bergson reformule le problème fondamentale de la théorie de la connaissance : l'accord en question n'est pas quelque

science contemporaine depuis l'époque de Bergson congédient la philosophie de la science bergsonienne. Donc, nous ouvrons par l'usage du conditionnel (nous avons écrit, « il semble qu'il serait possible... ») la possibilité que la science contemporaine ne s'intègre plus dans la hiérarchie selon la spatialisation.

⁴²³ *Ibid.*, p. 224.

chose de statique et d'incompréhensible, entre un néant et un ordre, mais de dynamique, il serait caractérisé par une genèse de l'un par l'autre.

C'est bien ce que suggère l'analyse de l'expérience de la pure durée psychologique. Dans une introspection de la pure durée, Bergson observe que l'intellectualité et l'ordre qu'elle connaît sont engendrés par une détente, un relâchement de la durée psychologique. Pour montrer plus concrètement et réellement une telle genèse, nous commencerons par l'examen des opérations de l'intelligence qui sont censées être à la base de l'activité scientifique, l'induction et la déduction, ensuite nous passerons à la genèse *commune* de l'intelligence et de la matière. En tant que l'examen de l'induction et de la déduction revient à élucider la nature même de l'intelligence et de l'activité scientifique (qui se pense bien sûr sur le modèle de la science physique), nous allons devoir faire certains détours un peu longs avant d'en arriver à la genèse commune, qui seule fondera ultimement l'accord en question.

6.3. Le problème de l'induction : l'origine de la croyance à la causalité

Concernant l'induction, c'est le problème soulevé par Hume qui est le point de départ de notre propos. Ce problème en vient à être formulé différemment chez Bergson⁴²⁴. Hume avait souligné que la relation de cause à effet elle-même n'était pas observable, qu'elle ne nous était jamais donnée dans l'expérience. C'est, dit-il, une simple croyance de notre part, sans fondement objectif⁴²⁵.

Bergson jette cependant une lumière sur la possibilité d'un accès empirique à la relation causale, en présentant une autre compréhension de cette relation. Comme, de l'ordre automatique, mécanique, il peut être finalement rendu compte par la spatialisation,

⁴²⁴ Nous voyons là une filiation philosophique de Jules Lachelier à Bergson, le jeune Bergson ayant lu l'ouvrage *Du Fondement de l'induction* avec enthousiasme. Mais nous verrons que tandis que Lachelier cherche le fondement de l'induction dans une causalité *finale* (« la loi des causes finales est donc un élément, et même l'élément caractéristique du principe de l'induction » (J. Lachelier, *Du Fondement de l'induction suivie de Psychologie et métaphysique*, Paris, Félix Alcan, 1896, p. 70), parce que l'induction exige une constance de conditions causales produisant les mêmes effets), Bergson justifie l'induction d'une tout autre manière, originale.

⁴²⁵ Voir D. Hume, *L'Entendement. Traité de la nature humaine. Livre I et appendice*, trad. P. Baranger, P. Saltel, Paris, GF. Flammarion, 1995, p. 132-138.

toutes les relations relevant de cette espèce d'ordre peuvent s'expliquer par la relation spatiale⁴²⁶. Une relation spatiale étant intuitionnée (au sens usuel de saisie perceptive immédiate), une relation causale peut aussi être intuitionnée, *plus ou moins*, en fonction de son degré de spatialité. Il s'agit de s'apercevoir que la nécessité que l'on ressent, quand on dit que de l'eau placée sur un réchaud va bouillir demain comme elle l'a fait hier, est la même espèce de nécessité que celle ressentie quand on dit que si les deux côtés d'un triangle et l'angle compris sont donnés, « le troisième côté surgit de lui-même, le triangle se complète automatiquement »⁴²⁷. Hume pense que dans une relation causale, seule une relation de succession temporelle et une relation de contiguïté spatiale entre un événement précédent et un événement suivant nous sont données réellement⁴²⁸. Pour Bergson, l'eau placée sur un réchaud est à l'ébullition de l'eau ce que les deux côtés et l'angle compris d'un triangle sont au troisième côté⁴²⁹.

Cependant, cette solution bergsonienne au problème du fondement de l'induction nous fait soulever deux nouvelles questions : tout d'abord, cette réduction elle-même est-elle justifiable ? Ensuite, puisque d'après Bergson la nécessité de l'induction relève en fait de la même espèce de nécessité qu'une détermination géométrique, quelle est donc la nature de cette nécessité déterminant le géométrique ?

A l'égard de la première question, on songe immédiatement à une objection contre la solution bergsonienne. Si la nécessité causale physique que l'induction veut établir était de la même nature que celle de la détermination géométrique, comment Bergson pourrait-il rendre compte du caractère *dynamique* de la causalité physique ? Tandis que le troisième côté du triangle est déterminé nécessairement et automatiquement, par l'ensemble des relations spatiales entre les deux autres côtés et l'angle qu'ils forment, et donc par la figure du triangle elle-même, il semble qu'un réchaud exerce une force physique immédiatement déterminante sur l'eau. La causalité physique semble liée à quelque force intime que la cause exerce sur un effet, il semble qu'elle ne se réduise donc pas à la détermination d'une partie par l'ensemble d'un système.

Pour répondre à cette objection, il faut tout d'abord distinguer notre croyance, au sens

⁴²⁶ « Nos inductions sont certaines, à nos yeux, dans l'exacte mesure où nous faisons fondre les différences qualitatives dans l'homogénéité de l'espace qui les sous-tend, de sorte que la géométrie est la limite idéale de nos inductions aussi bien que celle de nos déductions » (*EC*, p. 217).

⁴²⁷ *Ibid.*, p. 216.

⁴²⁸ D. Hume, *op. cit.*, p. 136-137.

⁴²⁹ Cf. *EC*, p. 216.

psychologique, en la causalité physique, de la loi de causalité fondée sur une généralisation par induction. *L'Evolution créatrice* n'entend éclaircir que la *nécessité* de la loi de causalité. L'exercice d'une force déterminante sur une certaine chose, considérée comme cause d'un effet, est une chose, mais la généralité ou la généralisation de cette relation en loi dite de causalité en est une autre. Dans son texte de 1901 intitulé « Note sur les origines psychologiques de notre croyance à la loi de la causalité », Bergson trace cette ligne de démarcation. La loi de la causalité a été constituée par une certaine modification de notre appréhension primitive de la causalité, qui nous est donnée sous la forme d'une croyance. Celle-ci présente un caractère *dynamique*.

D'après l'hypothèse, intéressante et assez originale, de Bergson, notre croyance à la causalité vient de la coordination d'impressions visuelles à des impressions tactiles. La forme primordiale de la causalité que nous *vivons*, c'est la sollicitation d'impressions visuelles qui entraînent des impressions tactiles. Dès notre enfance, notre vision s'accompagnait d'une tendance à toucher et donc d'un toucher : « En même temps que l'enfant aperçoit une forme, il fait un effort pour la saisir et pour en palper les contours »⁴³⁰. Tout se passe donc comme si les impressions visuelles produisaient des impressions tactiles par l'intermédiaire d'une ébauche d'effort, quasi réflexe et inconscient, pour toucher, et c'est cette ébauche d'effort qui sert de force causale de ces impressions visuelles. Il y a ainsi une connexion constante et fondamentale visant à constituer notre propre champ d'expérience (connexion du visuel au tactile) d'un côté, et d'un autre côté, le fait que nous vivons cette connexion comme une relation dynamique, en y insérant l'esquisse de notre effort.

C'est ainsi que les deux aspects de la causalité, la production active et la nécessité, sont expliqués par Bergson : « On comprend ainsi que le rapport causal entre les phénomènes nous apparaisse ici comme une production active de [l'impression tactile] par [l'impression visuelle], comparable, par certains côtés, à la production de nos actes par notre volonté, et que nous tenions en même temps cette production pour *nécessaire*, à cause de la correspondance invariable entre les impressions visuelles et les impressions tactiles »⁴³¹.

En fait, cette hypothèse nous paraît être une variation subtile, mais non moins importante pour autant, de la théorie de la perception pure. Dans *Matière et mémoire*, la

⁴³⁰ Bergson, *EP*, p. 218.

⁴³¹ *Ibid.*, p. 219.

perception pure était expliquée dans la perspective de l'acte libre propre au vivant. Ce qui est perçu est la chose elle-même, mais en tant qu'elle est une partie qui, quoique réelle, est isolée du reste de l'ensemble de la matière pour représenter pour nous des actes possibles, et cette représentation des actes possibles tend à provoquer, à se prolonger en un acte réel.

Or la sensation tactile n'est pas seulement une espèce de perception, mais se trouve à la frontière entre la perception et l'acte réel. C'est pourquoi chez l'amibe, le contact tactile est à la fois une perception et une réaction. Il est plutôt affect que percept. Mais dans la « Note sur les origines psychologiques... », le tactile relève bien de la perception. Cependant il est en un sens subordonné ou lié au sens visuel par l'intermédiaire de notre acte de toucher ce qui est vu. Cet acte qui coordonne visuel et tactile, acte de suivre les contours d'un objet visuel qui fait naître des impressions tactiles, participe donc à la construction même du champ perceptif empirique. Le sensorimoteur ici ne désigne plus la liaison d'une sensation à une action réelle, mais celle d'une sensation à une autre par un acte de tâtonnement, et reste donc dans le perceptif.

Il convient d'analyser la construction du champ perceptif en la subdivisant en deux processus. 1) Conformément à la théorie de la perception pure, la capacité d'interrompre les mouvements mécaniques continus de la matière rendait possible le surgissement des images perceptives, qui reflétaient des actes *possibles* pour le percevant. 2) Pourtant, « autant il y a pour mon corps de genres d'action possibles, autant il y aura, pour les autres corps, de systèmes de réflexion différents, et chacun de ces systèmes correspondra à un de mes sens »⁴³². En d'autres termes, il n'y a pas seulement possibilité d'agir par mon corps sur des objets, mais possibilité d'agir sur eux de différentes façons, chaque façon correspondant à l'un de mes sens et donc à un genre de perception (olfactive, tactile, visuelle, etc.), de telle sorte qu'il faut une coordination entre ces sens pour pouvoir évaluer les actes possibles des différents genres et en choisir un. Le processus de cette coordination, à propos duquel *Matière et mémoire* évoquait seulement le besoin d'une éducation pour mettre un accord entre les sens⁴³³, est éclairé dans ce texte.

De la vue, ou plutôt des impressions passives, on avait, nous dit Bergson, contracté dans la petite enfance une habitude qui tranchait sur les autres habitudes en ce qu'elle

⁴³² *MM*, p. 47-48.

⁴³³ *Ibid.*, p. 45 sq.

était la plus fondamentale et la plus constante⁴³⁴, l'habitude de palper les contours de la chose qu'on avait perçue pour en avoir des impressions tactiles. Par cette habitude, les impressions visuelles ou, plus généralement, celles passivement reçues, étaient coordonnées avec les impressions tactiles ultérieures, si bien que l'on avait une perception plus complète de l'objet et qu'on pouvait ainsi agir au mieux sur celui-ci.

Par conséquent, entre la *perception* et l'acte libre, choisi, s'est instaurée la médiation d'une habitude. Si la perception se prolongeait alors en action, cette première action à laquelle elle donnait lieu n'était pas une réaction à l'objet perçu dans le cadre d'une intention pratique de s'en approcher ou de s'en éloigner en fonction de son utilité ou de sa nuisibilité, mais une action qui avait seulement pour but de le palper « exploratoirement » afin d'en obtenir d'autres perceptions, qui soient cette fois tactiles. Autrement dit, à la différence de ce que pouvait alors laisser penser la théorie de la perception pure de *Matière et mémoire*, on ne passe pas simplement de la perception comme perception des actions possibles au choix d'une action et à l'exécution de cette action. On passe d'une perception à une autre, d'une perception passive et inattendue à une perception active et prospective, et après ce passage, on aboutit éventuellement à l'accomplissement d'une action réelle librement choisie⁴³⁵. Les actions possibles que dessinent les premières perceptions seraient d'abord des actions de palper. Dans cette situation originaire, il y a en fait peu de latitude ; un enfant a plutôt l'impulsion presque irrésistible de toucher ce qu'il voit, et cette impulsion se fixera bientôt en l'habitude en question. Après les expériences éducatives issues de cette habitude de lier constamment le visuel au tactile, la perception reçue tend à représenter immédiatement des actions possibles, parmi lesquelles on choisit, sans plus être forcé de toucher.

Ainsi, l'image perceptive ne représente pas seulement nos actions possibles. Elle représentera aussi les actions possibles de l'objet perçu lui-même relativement à d'autres

⁴³⁴ « Si l'exigence de la causalité est une habitude, c'est une habitude continuellement active, comme celle de respirer, une habitude si profondément organisée en nous par cette continuité même, que notre entendement, dès qu'il réfléchit sur elle, en tire une loi nécessaire » (*EP*, 217-218).

⁴³⁵ Dans le résumé d'un cours donné par Bergson au Collège de France durant l'année scolaire 1900-1901, même si ce n'est pas un texte écrit par Bergson lui-même, nous trouvons un passage qui fait état explicitement de cette même différence d'avec la théorie de la perception pure présentée dans *Matière et mémoire* : « Il s'établit ainsi [...] une relation étroite entre la perception visuelle et la perception tactile ; à toute image tactile correspond, préparé par des mécanismes appropriés, un système de mouvements naissants. La perception tend et aboutit à l'action » (*M*, p. 440). La perception ne mène à l'action qu'en passant par cette liaison étroite entre les sens, entre des images perceptives dont les unes sont visuelles et les autres tactiles.

objets. Car, puisqu'une image visuelle déclenche une image tactile en nous, elle peut aussi bien le faire concernant l'objet perçu par rapport à un autres objet : « Quand l'objet que nous voyons ira toucher un autre objet visible, nous attribuerons à ce contact la même signification dynamique, au mouvement résultant la même détermination nécessaire, que lorsque l'objet touchait notre propre corps [...] »⁴³⁶. C'est que l'objet est perçu par nous comme pouvant être une cause affectant d'autres objets, notre corps n'étant que l'un d'eux. C'est ainsi que se formerait notre croyance à la causalité, ainsi que serait forgée « la loi de causalité, dans sa simplicité et sa naïveté originelles »⁴³⁷. Mais cette tendance devenue croyance est si fondamentale qu'elle est constitutive de l'ordre même de notre champ perceptif, en tant qu'elle est établie par la généralisation de la liaison qui constitue l'image perceptive complète d'un objet. Sans cette tendance productrice de la croyance puis de la loi de causalité reposant sur la coordination des sens, nous n'aurions que des mondes, des systèmes *fragmentaires, séparés* par les intervalles entre les sphères des différents sens.

Ainsi, quand nous interrogeons l'origine de notre croyance en la causalité, la réponse de Bergson tient dans la relation de la perception visuelle, ou reçue passivement, à cette habitude motrice de notre enfance, et plus profondément dans l'impulsion même que nous avons alors à essayer de toucher aussi ce qui avait été vu. Sur cette habitude, Bergson écrit : « c'est une habitude qui fait partie intégrante de notre vie, c'est une opération à laquelle notre corps tout entier s'intéresse et où tend l'activité fondamentale de notre système nerveux, activité qui est, avant tout, sensori-motrice »⁴³⁸. C'est donc l'activité fondamentale de la vie corporelle ou l'incarnation corporelle de la liberté vitale. Elle ne relève ni de la relation de causalité entre le mental et le corps, ni de la causalité physique entre les choses. Ni libre-arbitre, ni causalité déterministe, mais participation corporelle au monde ouvert pour nous.

La dualité constitutive de l'habitude prend toute son importance ici. Une habitude est un mécanisme instaurant un déterminisme mais qui est toutefois formé par une liberté. Elle concilie causalité libre et causalité déterminante. C'est qu'elle nous permet de disposer de formes diverses ou de degrés divers de causalité, qui vont de la causalité libre à la causalité déterministe. La dimension dynamique de la causalité à laquelle pense le sens commun vient de ce que l'habitude en question est sensori-motrice : « Le rapport

⁴³⁶ *EP*, p. 220.

⁴³⁷ *Ibid.*

⁴³⁸ *Ibid.*

de la cause à l'effet participe du rapport de notre moi aux mouvements qu'il exécute, puisque, dans l'application primitive du rapport causal, c'est notre propre activité motrice qui servait de véhicule entre la cause et l'effet »⁴³⁹. Le dynamique de la cause est dû à la motricité de l'habitude de faire suivre par un toucher les contours de l'objet vu. Mais alors, il est également possible que se soit réduite cette motricité médiate entre perception visuelle et action éventuelle sur le perçu pour que soit renforcée la liaison *nécessaire* entre la cause et l'effet. D'où finalement la loi de la causalité telle que la science la reconnaît et l'établit : « Peu à peu, la science videra la causalité des éléments dynamiques qui y étaient renfermés. Le rapport de cause à effet se rapprochera ainsi, autant qu'on voudra, du rapport du principe à conséquence, ou, mieux encore, du rapport qui lie deux variables entre elles quand elles sont fonctions l'une de l'autre. Et la causalité impliquera une nécessité de plus en plus rigoureuse, de plus en plus mathématique »⁴⁴⁰.

C'est là la réplique bergsonienne à l'objection qu'on pourrait lui faire qu'il ignore le dynamique propre à la causalité lorsqu'il la rapproche de la pure détermination géométrique ou mathématique. Il ne l'ignore pas ; il prétend seulement que le dynamique et la nécessité de la causalité, jadis liés chez l'enfant et inconsciemment encore chez l'adulte, peuvent être dissociés, et que l'induction scientifique n'est véritablement dotée que d'une nécessité s'approchant asymptotiquement de la nécessité géométrique, en s'étant dissociée du dynamique⁴⁴¹.

En conséquence, la théorie bergsonienne sur notre croyance en la causalité est en mesure d'expliquer comment la causalité physique a pu se revêtir d'une nécessité égalable à la nécessité mathématique. Elle montre la possibilité d'une réduction asymptotique de la causalité à la détermination géométrique, tout en prenant en considération la dimension dynamique de la causalité. Si l'on pose la question de la justification de cette démarche bergsonienne, nous pouvons dire qu'elle offre une alternative théorique capable de donner un fondement certain à l'induction. Sa capacité d'explication est en partie sa justification.

⁴³⁹ *Ibid.*

⁴⁴⁰ *Ibid.*, p. 221-222.

⁴⁴¹ Cependant, nous allons voir bientôt qu'il reste un certain dynamique propre à la nécessité géométrique.

6.4. Le problème de la déduction : la nécessité géométrique

Revenons à la deuxième question sur la nature de la nécessité géométrique ou mathématique, à laquelle la causalité, instaurée par l'induction en une loi, doit sa certitude. D'où vient la nécessité si évidente de la détermination du troisième côté par les deux autres et l'angle qu'ils forment ? Il s'agit en dernière analyse d'une nécessité *déductive*, qui mène d'un principe à sa conséquence. La géométrie en est le modèle. Bergson donne un autre exemple géométrique élémentaire : « Lorsque je trace grossièrement sur le sable la base d'un triangle, et que je commence à former les deux angles à la base, je sais d'une manière certaine et je comprends absolument que, si ces deux angles sont égaux, les côtés le seront aussi, la figure pouvant alors se retourner sur elle-même sans que rien s'y trouve changé »⁴⁴².

Dans cet exemple, à quoi tiennent donc ma compréhension et ma certitude absolue que, si les deux angles à la base sont égaux, les côtés le seront aussi ? C'est au retournement sur elle-même de la figure⁴⁴³. C'est le même triangle qu'on obtient après l'avoir fait tourner sur son axe. En un sens, un même triangle se répète, en démontrant une certaine identité. C'est cette répétition de l'identique qui est le fondement de la nécessité géométrique.

Or il faut noter que la répétition fait allusion à une mobilité minimale dans la pensée. Une fois retourné, il apparaît identique, parce qu'il est isocèle, mais il faut le faire tourner pour le vérifier par retournement. Dans les déplacements par imagination qui permettent une démonstration géométrique (superposition imaginaire de deux angles éloignés pour vérifier leur égalité), tout est déjà donné mais il faut opérer le « retournement », la superposition pour le vérifier : tout est et tout n'est pas donné, à la fois. Ce qui n'est pas encore donné, même s'il n'y a en réalité rien d'autre qui doive encore être donné, dans la géométrie, c'est bien l'espace géométrique lui-même, qui ne

⁴⁴² EC, p. 212.

⁴⁴³ Dans son article « L'évolution de l'intelligence géométrique », Emile Borel parle « du procédé de démonstration par retournement » comme nouvelle méthode de la géométrie (E. Borel, « L'évolution de l'intelligence géométrique » dans *revue de métaphysique et de morale*, t. XV, n° 6, novembre-décembre 1907, p. 747-754. Notre citation est tirée de la version reprise dans l'édition critique de *L'Evolution créatrice*, p. 606). Il s'agit de l'introduction d'un mouvement dans la géométrie comme une méthode de démonstration qui distingue la géométrie moderne de celle d'Euclide. Par exemple, Charles Méray auquel Borel et Bergson font communément référence, introduit le mouvement comme moyen d'une démonstration géométrique plus intuitive et plus simple dans son ouvrage *Nouveaux éléments de géométrie* (voir chapitres III et IV).

précède pas les figures géométriques mais qui ne se déploie pourtant qu'avec elles.

C'est pourquoi Bergson voit dans le mouvement qui trace la figure la nécessité et la certitude de la géométrie et de la déduction : « Le même mouvement par lequel je trace une figure dans l'espace en engendre les propriétés ; elles sont visibles et tangibles dans ce mouvement même ; je sens, je vis dans l'espace le rapport de la définition à ses conséquences, des prémisses à la conclusion »⁴⁴⁴.

Ce passage a une double signification. Tout d'abord, Bergson y prétend que la nécessité déductive est *vécue*, *sentie* dans le mouvement traçant la figure géométrique, et il trouve dans ce fait du *senti* et du *vécu*, la genèse de la nécessité ressentie de la géométrie, qui fonde le rapport définition – conséquence, puis, au-delà, prémisses – conclusion et finalement la déduction elle-même. Tracer attentivement la figure géométrique, c'est déjà déduire. Le rapport déductif nous y est concrètement donné, parce qu'il est généré. Le géométrique est ici compris comme un mouvement « générateur » (il y a engendrement des propriétés d'une figure). Les propriétés d'un cercle seront données au fur et à mesure que le cercle sera tracé, ou plutôt il se les donnera lui-même par son tracé. Le mouvement de tracer le cercle est donc le même que celui d'en dégager les propriétés. Ainsi, le cercle ne se donne à nous que dans un mouvement, dans le déploiement de son espace. Ce déploiement de l'espace géométrique serait le mouvement qui va de l'indéterminé au déterminé. Avant lui, le « tout » n'est pas encore donné, mais avec lui, ce « tout » aura aussitôt déjà été donné.

C'est ainsi que la théorie des mathématiques bergsonienne est capable de rendre compte de l'évolution des mathématiques et de la créativité mathématique. Il pourrait y avoir plusieurs espaces géométriques qui ne seraient pas donnés *a priori*, mais qui seraient par contre créés. Comme Cavaillès y a insisté, entre les prémisses et la conclusion, il y a un acte, un mouvement qui, s'il ne contredit point la nécessité, témoigne pourtant d'un temps propre aux mathématiques, qui crée cette nécessité⁴⁴⁵.

⁴⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁴⁵ Après avoir déclaré que « le progressif est d'essence » pour l'enchaînement mathématique, Cavaillès élucide le caractère temporel propre à ce progrès : « Ce qui est après est plus que ce qui était avant, non parce qu'il le contient ou même qu'il le prolonge, mais parce qu'il en sort nécessairement et porte dans son contenu la marque chaque fois singulière de sa supériorité » (J. Cavaillès, *Sur la logique et la théorie de la science*, 3^e éd., Paris, J. Vrin, 1976, p. 70 et 78). Par conséquent, chaque étape est nouvelle et cette nouveauté témoigne de l'existence irréductible d'un temps propre à la mathématique, qui n'est toutefois point contradictoire avec la nécessité. Après, donc *plus*, donc *nouveau*, mais *nécessaire* aussi, d'une nouveauté nécessaire et d'une nécessité nouvelle.

Dans les mathématiques, ou les géométries, il y a une nécessité *a priori*. Mais paradoxalement cet *a priori* est formé, engendré. C'est ainsi que Bergson réfute une critique d'Emile Borel⁴⁴⁶. Contrairement à ce dont l'accuse Borel, il ne nie point l'évolution des mathématiques, mais cette évolution n'interdit pas selon lui de parler de l'essence des mathématiques. Les mathématiciens exercent certes leur propre créativité, mais cette créativité est orientée, guidée par une finalité, celle de former, d'établir, ou de découvrir *en les inventant* des *a priori*, des nécessités mathématiques. On a beau exciper d'une révolution des mathématiques, comme Canguilhem l'a fait en prétendant qu'était advenue une rupture décisive des géométries contemporaines avec la métrique⁴⁴⁷ ; il n'en reste pas moins que depuis toujours les mathématiques concernent des nécessités découvertes comme ayant été *a priori*, et dans cette mesure, la théorie des mathématiques bergsonienne ne perd pas sa pertinence.

Ce mouvement, cœur de la nécessité géométrique, nous renvoie donc à la causalité, dont le modèle nous avait été donné par la dualité de l'habitude, qui va de l'indéterminé au déterminé, du libre au nécessaire. Il devient alors possible que les opérations élémentaires de notre science et de notre intelligence soient unifiées par une telle conception de la causalité. On avait cru que Bergson voulait réduire la causalité physique établie par induction à la détermination géométrique et à la répétition logico-mathématique du tautologique et de l'identique, en en supprimant le caractère dynamique. Pourtant, il se peut que chez Bergson une telle réduction fasse partie d'une théorie de la causalité plus compréhensive. La détermination la plus parfaite de la nécessité géométrique retient encore un dynamisme comme son fondement ; à la base de la réduction de la causalité physique au logico-mathématique, il y a l'intégration de celui-ci dans une causalité originaire, comme si le logico-mathématique était une

⁴⁴⁶ « Je soutiens au contraire (et c'est une des thèses essentielles de l'*Evolution créatrice*) que tout l'effort de l'esprit mathématique, si personnel et si génial soit-il, si haut qu'il paraisse s'élever au-dessus de la réalité matérielle, le ramène tôt ou tard à suivre la pente naturelle de notre intelligence. Je me suis proposé de marquer la direction précise où l'intelligence progresse : comment aurais-je cru l'intelligence incapable de progrès ? » (« Réponse à un article d'E. Borel », dans *Revue de métaphysique et de morale*, t. XVI, n° 1, janvier 1908, p. 28-33, recité de *MP*, p. 356)

⁴⁴⁷ « Bergson serait moins excusable qu'Aristote de n'avoir pas vu que cette géométrie de l'espace, qu'il a raison de juger incompatible avec l'intelligence de la vie, n'est pas toute la science de l'espace, parce que, précisément au temps de Bergson, la révolution qui a abouti à la dissociation de la géométrie et de la métrique, comme nous l'avons vu, s'était opérée » (G. Canguilhem, « Le concept et la vie », dans *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie* (1968), 7^e éd., Paris, J. Vrin, 1994, p. 363).

variation de celle-ci. Cette causalité originaire serait une sorte de mouvement ou une sorte d'un acte. La déduction, les raisonnements mathématico-logiques qui tirent d'un principe, d'un axiome, ou de prémisses, des conséquences, des conclusions, et d'autre part l'induction, toutes ces opérations de pensée peuvent être considérées comme des mouvements répétitifs, de retour d'un identique, qui ne s'affirme pour son compte comme identique que par ces mouvements. L'*a priori*, l'évidence apodictique se forme, s'engendre par un mouvement de retour sur soi-même, au même.

Ce que l'on appelle démonstration n'est-il pas ce mouvement de retour ? La raison pour laquelle il faut un retour est que l'évidence apodictique doit se prouver, s'assurer d'elle-même, contre la possibilité de son contraire, de sa négation, contre le doute radical. A chaque phase d'une démonstration, même la plus simple, la pensée se déplace d'un indéterminé à un plus déterminé, qui est donné par réfutation de toutes les autres possibilités. Le raisonnement, la démonstration, se constitueraient par ce retour d'un identique qui serait figuré progressivement par la négation de la réfutation. C'est que le processus de la pensée intellectuelle suppose ce que nous avons appelé l'indéterminé. Cet indéterminé ne consiste en rien d'autre que dans le simple fait que tout n'est pas donné. Il s'agit donc au bout du compte de ce qu'apporte un certain temps, ou plutôt ce qui s'y passe. Ce temps propre au mouvement de l'intellectualité humaine est le temps mis pour la fermeture d'un ensemble encore ouvert de possibilités grâce à la retenue de la seule conséquence, de la seule conclusion qui est en quelque sorte la seule choisie parmi toutes les possibilités qui se présentaient. Tout d'abord, il y a un état où toutes les possibilités semblent également possibles, où tout n'est donc pas encore donné, puis la nécessité apodictique vient peu à peu, par la limitation de ce tout qui n'est pas encore donné, où tout semble donc possible, à un seul donné. On pourrait dire finalement de ce mouvement qu'il suppose une liberté absolue, mais par là même aussi tout à fait abstraite en ce sens qu'elle concerne de l'indéterminé, et qu'il en est la dégradation processuelle convergeant vers une seule réalisation. Si nous nous rappelons que dans sa *note*, Bergson dit que la loi de la causalité se constitue par la dissociation du dynamique et du nécessaire, il faut dire que ce nécessaire garde toujours quelque dynamique qui lui est propre. C'est bien acte même de construire, de développer un certain espace géométrique, logique, discursif, etc., acte qui reste après la soustraction de l'acte corporel

de former le monde perceptif, qui implique donc liberté et temps⁴⁴⁸.

C'est ainsi que la nature de la nécessité géométrique s'éclaire ; elle est fondée sur une certaine liberté, et un certain temps. C'est, pour reprendre l'expression de Cavaillès, qu'elle n'est pas nécessité donnée, mais « nécessité *génératrice* », nécessité « *dialectique* »⁴⁴⁹. Pour mesurer la validité d'une telle compréhension de la nécessité géométrique, il convient de faire appel à une réflexion de Poincaré sur la nature du raisonnement mathématique, qui cependant semble de prime abord nous fournir une objection directe à la position de Bergson⁴⁵⁰. Le type de raisonnement que Poincaré a décelé comme étant proprement mathématique, à savoir l'induction mathématique, ne serait-ce pas là quelque chose que Bergson n'aurait pas pris en considération ? Bergson ne néglige-t-il pas l'induction *mathématique* en réduisant le raisonnement mathématique, et notamment géométrique, à la seule déduction ? En affirmant que la déduction n'est que la répétition de l'identique, Bergson peut-il rendre compte de la productivité propre aux mathématiques, qui se distinguent en cela de la logique formelle, qui n'est en fin de compte jamais que tautologique ?

Dans un texte intitulé « Sur la nature du raisonnement mathématique », Poincaré entend rendre compte de cette productivité du raisonnement mathématique par l'induction mathématique. La mathématique n'est pas tautologique, sinon elle ne serait que « des manières détournées de dire que A est A »⁴⁵¹. Entre l'induction physique et la déduction logique formelle, Poincaré trouve un troisième genre de raisonnement qui correspondrait assez à ce que Kant appelle le jugement synthétique *a priori*. A la

⁴⁴⁸ Même si la place manque pour en discuter, Hans Jonas a développé une théorie phénoménologique de la causalité qui à la fois s'approche et se démarque de celle de Bergson. Comme Bergson, il affirme : « *Sans* le corps et son expérience élémentaire de soi, sans cet « à partir de quoi » de notre extrapolation la plus générale, la plus englobante, à la totalité de la réalité, il ne pourrait y avoir aucune idée que ce soit de la force et de l'action dans le monde, ni donc d'une connexion dynamique de toutes choses » (H. Jonas, *Le phénomène de la vie*, trad. D. Lories, Bruxelles, De Boeck, 2001, p. 34). Et pour lui aussi, l'origine de la croyance en la causalité est « un « agi » humainement présent dans l'effort » (*ibid.*). Mais précisons encore qu'entre eux existent bien des différences, fondamentales, dont l'étude mériterait d'être faite.

⁴⁴⁹ J. Cavaillès, *op. cit.*, p. 78, souligné par nous.

⁴⁵⁰ C'est bien la thèse que Paul-Antoine Miquel a présentée dans son commentaire du chapitre III de *L'Evolution créatrice* (publié dans A. François (éd.), *L'Evolution créatrice de Bergson*, Paris, J. Vrin, 2010, p. 175-249). Il signale que Bergson affirme que l'ordre mathématique « n'ajoute rien à la réalité », tandis que Poincaré voit « un acte de « création » de l'esprit » dans l'induction mathématique (*ibid.*, p. 185). Cette remarque est certes judicieuse, mais il n'empêche qu'on peut malgré tout voir dans le texte de Bergson une possibilité de rapprochement avec Poincaré. C'est bien ce que nous allons essayer de montrer. Nous devons à cet auteur cette idée d'une comparaison, même si nous ne partageons pas sa conclusion négative.

⁴⁵¹ H. Poincaré, *La Science et l'hypothèse*, Paris, Flammarion, 1902, rééd. 1968/2014, p. 31.

différence du jugement analytique, l'induction mathématique ne va pas du général au particulier, mais du particulier au général, en produisant donc une nouveauté. La démonstration mathématique n'est pas la simple vérification d'un principe général dans un cas particulier, comme l'est le syllogisme : des prémisses, elle dégage une conclusion plus générale. Mais cette généralité nouvelle que nous fait connaître la mathématique n'est pas empirique ; ce général que le raisonnement mathématique tire des prémisses n'est pas incertain, il n'est pas ouvert à une réfutation éventuelle par l'expérience ; il est tout à fait nécessaire et évident. Poincaré écrit : « L'induction, appliquée aux sciences physiques, est toujours incertaine, parce qu'elle repose sur la croyance à un ordre général de l'Univers [...]. L'induction mathématique, c'est-à-dire la démonstration par récurrence, s'impose au contraire nécessairement, parce qu'elle n'est que l'affirmation d'une propriété de l'esprit lui-même »⁴⁵².

En quoi consiste donc cette induction mathématique qu'est la démonstration par récurrence ? Poincaré nous en présente une forme assez intuitive en prenant pour exemples de démonstrations les théorèmes les plus élémentaires de l'arithmétique, tels que les définitions et les propriétés de l'addition et de la multiplication. Ces démonstrations se résument en une forme : « On établit d'abord un théorème pour $n=1$; on montre ensuite que s'il est vrai de $n-1$, il est vrai de n et on en conclut qu'il est vrai pour tous les nombres entiers »⁴⁵³. On y voit bien cette forme générale inductive qui est de procéder d'un cas particulier à une conclusion générale. L'intuition de génie de Poincaré consiste à déceler une infinité dans cette forme. Celle-ci s'analysera en une cascade infinie de syllogismes : « Le théorème est vrai du nombre 1. Or s'il est vrai de 1, il est vrai de 2. Donc il est vrai de 2. Or s'il est vrai de 2, il est vrai de 3. Donc il est vrai de 3, et ainsi de suite »⁴⁵⁴. La démonstration, qui se formule moyennant l'emploi du symbole n , condense cette série infinie de syllogismes particuliers pour aboutir à une généralité valable pour tous les nombres, pour tous les cas.

Pour Poincaré, cette concentration d'un infini par laquelle nous sommes capables d'intuitionner un infini dans un fini, n'exprime rien d'autre que la puissance de l'esprit, de laquelle lui vient son évidence apodictique. La démonstration par récurrence, ou induction mathématique, est ainsi « l'affirmation de la puissance de l'esprit qui se sait capable de concevoir la répétition indéfinie d'un même acte dès que cet acte est une fois

⁴⁵² *Ibid.*, p. 42.

⁴⁵³ *Ibid.*, p. 38.

⁴⁵⁴ *Ibid.*, p. 39.

possible. L'esprit a de cette puissance une intuition directe et l'expérience ne peut être pour lui qu'une occasion de s'en servir et par là d'en prendre conscience »⁴⁵⁵. Cette puissance de l'esprit est d'être capable de devancer l'expérience : il arrive plus vite, ou plutôt même immédiatement, là où l'expérience n'en finirait pas d'aboutir, le nombre des cas étant infini. C'est cette puissance qui est le fondement de la nécessité irrésistible de la mathématique, qui n'est ni analytique ni empirique, mais qui produit néanmoins de véritables nouveautés, comme le jugement synthétique *a priori*.

Or nous voyons dans l'affirmation de cette puissance une affinité inattendue avec la position de Bergson. Bergson n'a-t-il pas lui aussi parlé de cette puissance de l'intelligence qui devance l'expérience ? Il écrit :

En géométrie, en astronomie, en physique, alors que nous avons affaire à des choses extérieures à nous, la déduction est toute puissante ! L'observation et l'expérience sont sans doute nécessaires ici pour arriver au principe, c'est-à-dire pour découvrir l'aspect sous lequel il fallait envisager les choses ; mais, [...] dès qu'on possède ce principe, on en tire assez loin des conséquences que l'expérience vérifiera toujours⁴⁵⁶.

Tout comme Poincaré, Bergson parle à la fois de l'expérience comme d'une cause occasionnelle, et de la puissance autonome du raisonnement intellectuel, que l'expérience ne vient que vérifier, ratifier. Pour Bergson, cette puissance de l'intelligence consiste dans sa capacité d'aller plus loin que la matière elle-même, mais dans le mouvement qui est celui de la matière : l'intelligence pousse le mouvement matériel à l'extrême, pour aboutir à l'espace pur⁴⁵⁷. Ce mouvement de pousser à l'extrême est bien celui que nous vivons dans la définition génératrice d'un triangle ou d'un cercle, qui en produit la figure avec toutes ses propriétés en la traçant. La puissance de l'esprit, telle que Poincaré la conçoit, est de pouvoir répéter indéfiniment le même acte en un seul instant, ce qui nous renvoie explicitement à la compréhension bergsonienne du mouvement matériel comme répétition. Que l'intelligence puisse pousser à l'extrême le mouvement matériel, est-ce autre chose qu'une répétition infinie en un seul instant ?

A l'encontre de l'objection, seulement apparemment justifiée qui, en invoquant

⁴⁵⁵ *Ibid.*, p. 41.

⁴⁵⁶ *EC*, p. 214.

⁴⁵⁷ « Nous nous expliquerions ainsi que la matière accentuât encore sa matérialité sous le regard de l'esprit. Elle a commencé par aider celui-ci à redescendre sa pente à elle, elle lui a donné l'impulsion. Mais l'esprit continue, une fois lancé. La représentation qu'il forme de l'espace pur n'est que le *schéma* du terme où ce mouvement aboutirait » (*ibid.*, p. 203).

l'argument de Poincaré, reprocherait à Bergson d'ignorer ce type particulier d'induction qu'est l'induction mathématique, qui semble en effet se situer entre l'induction empirico-synthétique et la déduction logico-analytique, il faut répondre que Bergson lui donne implicitement sa place sans le nommer sous la forme de ce mouvement spécifique qui constitue la déduction géométrique elle-même. Quand Bergson distingue la géométrie de la logique en caractérisant leur rapport comme « dégradation » (en tant que « le géométrique se dégrade en logique »⁴⁵⁸), n'est-ce pas parce qu'il a pris conscience qu'il y a bien quelque chose dans la géométrie et la mathématique qui ne saurait comme tel se réduire à la pure tautologie de la logique ?

Poincaré nous découvre *un aspect* de ce quelque chose, dont Bergson nous fait voir l'autre. D'après celui-là, le raisonnement mathématique est la transition, ou plutôt le tremplin, faisant passer d'un cas particulier à une validité générale ; il produit bien par là une réelle nouveauté. Cependant, selon Bergson, cette nouveauté consiste en un passage du non-tautologique au tautologique. A la différence de la logique, qui suppose seulement le tautologique et s'y meut, la mathématique produit le tautologique à partir du non-tautologique ; c'est pourquoi sa nécessité est toujours *engendrée*, et non pas donnée. Il en va de même pour les autres sciences. Bergson ne nie point l'histoire et le progrès des sciences. D'ailleurs, lorsqu'il parle de la conventionalité propre aux sciences⁴⁵⁹, il est tout à fait possible de l'interpréter comme une créativité propre aux sciences, ce qui ne contredit pas leur objectivité. Cependant, en tant que le nouveau apporté par les découvertes scientifiques portent sur des nécessités, des généralités, Bergson a encore le droit de dire que les sciences tendent vers cet espace pur, où il n'y a pas de nouveauté, où tout est donné, qu'elles concernent enfin la spatialisation, ou des spatialisations, des déploiements divers et différents de ces espaces.

Ces remarques préliminaires que nous avons cru devoir faire avant d'aborder le

⁴⁵⁸ Cf. *ibid.*, p. 213. Notre parenthèse résume sans être une citation précise.

⁴⁵⁹ « On comprendra ainsi que notre science soit contingente, relative aux variables qu'elle a choisies, relative à l'ordre où elle a posé successivement les problèmes, et que néanmoins elle réussisse. Elle eût pu, dans son ensemble, être toute différente et pourtant réussir encore. C'est justement parce qu'aucun système défini de lois mathématiques n'est à la base de la nature, et que la mathématique en général représente simplement le sens dans lequel la matière retombe » (*ibid.*, p. 220).

problème de l'accord de la connaissance et du réel, qui concernaient le fondement des deux opérations fondamentales de la pensée intellectuelle, le modèle-source de notre croyance en la causalité et la nature du raisonnement mathématique selon Poincaré, tout ceci nous montre que l'ordre nécessaire selon la raison est bien *le produit du passage d'un ordre voulu, un ordre de la liberté, à un ordre automatique*. Comme on le dit souvent, le raisonnement est une obligation libre, puisque la raison n'y obéit qu'à elle-même et qu'elle reste encore libre dans un passage de la liberté à l'obligation, qu'elle reconnaît comme sienne. Au début de tous les raisonnements, il y a une indétermination tout à fait ouverte : toutes les pensées et toutes les objections sont possibles. Dans l'induction mathématique, le conditionnel 'si' s'ouvre équitablement aussi bien à sa confirmation qu'à sa réfutation. Le raisonnement suppose encore un espace libre de la pensée. Cependant, au fur et à mesure que le temps de la démonstration se déroule, les possibilités irrationnelles, inconséquentes sont peu à peu exclues, et à la fin de tous les raisonnements cet espace jadis libre de la pensée aura été résolument réduit, et fermé. Dans ce passage, la raison manifeste de façon implacable toute sa nécessité.

En tous cas, nous constatons ainsi que la nécessité et l'évidence de la connaissance scientifique ou intellectuelle ne viennent pas de l'imposition inexplicable d'un ordre de la raison à un désordre de la réalité, comme si c'était deux domaines hétérogènes, mais du passage de l'ordre voulu à l'ordre automatique, sans jamais sortir de l'ordre. Pour que ce passage acquière l'objectivité que doit avoir la connaissance, il reste à montrer que la matière elle aussi est déterminée par cette sorte de passage. Comme nous l'avons fait remarquer, c'est seulement si intelligence et matière sont des mouvements parallèles qui convergent vers un terme commun, qui est l'espace pur, que peut s'expliquer le succès de la connaissance de la nature. Sans cela, la nécessité des lois scientifiques resterait en un sens subjective. Nous savons en quoi consiste la nature de la nécessité selon la raison, mais nous ne comprenons pas encore pourquoi et comment elle peut si bien rencontrer la réalité et s'accorder avec son ordre.

Par conséquent, il faut encore une élucidation qui pourrait justifier *fondamentalement* et *définitivement* le succès objectif de la science. Comme nous l'avons dit, c'est ainsi que l'examen de sa philosophie de la science, qui trouve le fondement de la science dans l'espace, conduit au cœur de l'entreprise de Bergson. En effet, fonder objectivement la connaissance, sera parvenir à une image centrale établissant que la vie est la source commune *génératrice* et de la matière et de l'intelligence, image qui résume toute l'argumentation bergsonienne en tant qu'elle répond seule de façon définitive et radicale

à la question de l'accord entre la connaissance et la réalité.

6.5. L'équivalence entre interruption et inversion : l'obscurité de la genèse par privation

Avant de pouvoir en venir à cette image centrale, il faut toutefois s'interroger sur les modalités du passage lui-même, d'un ordre à l'autre. Si l'on prolonge la réflexion de Poincaré sur ce point, on pourrait croire que, ce passage consiste en l'intuition ou même l'effectuation d'une répétition infinie en un instant. Pourtant, Bergson voit aussi autre chose dans un tel passage, lorsqu'il dit que l'ordre nécessaire procède de l'ordre voulu. L'intelligence ne déploie la puissance qu'elle a de pousser à l'extrême le mouvement matériel et de pouvoir devancer par là celui-ci en le percevant en un instant, qu'en fermant l'espace libre de la pensée.

D'où cette équivalence problématique en vue de laquelle nous avons dû mener ces longues analyses et préliminaires : interruption = inversion⁴⁶⁰. L'ordre automatique, nécessaire, serait généré par inversion quand l'ordre voulu, celui du mouvement vital et libre, s'interromprait. En fait, lorsque le mouvement vital s'arrête, il ne s'agit pas d'un arrêt véritable, car Bergson pense que dans la réalité, il n'y a jamais d'arrêt au sens strict. L'arrêt d'un mouvement est donc aussitôt le mouvement dans le sens opposé. Or, pour que ce soit aussi le cas du mouvement vital, il faut que celui-ci comporte quelque chose qui le déborderait, mais qu'il a libéré, puisqu'il s'arrête⁴⁶¹. Il doit comporter dès le début le mouvement contraire. Tout se passe comme si l'arrêt d'un mouvement d'un premier type (type 1) était l'occasion pour un mouvement d'un second type, refoulé, (type 2) d'apparaître.

⁴⁶⁰ Bergson ajoute un troisième caractère à cette équivalence : c'est une « diminution de réalité positive » (*ibid.*, p. 211).

⁴⁶¹ Bergson lui-même suggère ce point : « [...] L'espace surgit automatiquement, comme surgit, *une fois posés les deux termes*, le reste d'une soustraction » (*ibid.*, souligné par nous). Le reste d'une soustraction est déjà en quelque sorte donné, déterminé par la position des deux termes. Mais dans la suite, Bergson déploie une autre idée : « La complication à l'infini des parties et leur parfaite coordination entre elles *sont créées* du même coup par une inversion qui est, au fond, une interruption, c'est-à-dire une diminution de réalité positive » (*ibid.*, souligné par nous). L'idée d'une position instaurant ce que sera son résultat, qui est donc *déjà-là*, en un sens, et l'idée de création de quelque chose *de neuf* sont présentées à la suite sans être distinguées, alors qu'elles semblent bien contradictoires.

Alors, peut-on parler encore de *genèse* ? Ne s'agit-il pas simplement de l'*occasion d'une apparition*, de la manifestation d'un déjà-là non manifeste, plutôt que d'une vraie genèse ? La réponse serait que l'on y verrait une vraie genèse, si l'on savait distinguer le mouvement refoulé (de type 2), contenu en quelque sorte et « caché » dans le mouvement vital (de type 1), du mouvement pleinement manifesté par l'arrêt de celui-ci.

Dans ces conditions, l'équivalence en question pourrait avoir un sens. Elle exige d'ailleurs que le mouvement vital et son ordre voulu soient en quelque sorte aussi les produits des deux mouvements, des deux ordres. En effet, c'est le mouvement vital, l'ordre voulu qui engendre le mouvement inverse de la matière, l'ordre automatique. Et cependant, pour cela, mouvement vital et ordre voulu doivent bien comporter, d'une certaine manière, quelque chose de ces derniers. Le mouvement vital et l'ordre voulu doivent donc aussi être les produits des deux mouvements opposés, dans la mesure où l'on en est amené nécessairement à penser qu'il fallait qu'ils soient en eux-mêmes déjà constitués par le refoulement de ce mouvement contraire, inverse, qui était « contenu » en eux⁴⁶².

Les critiques bergsoniennes des notions négatives telles que le néant et le désordre impliquent bien ce point. Tout d'abord, il faut cependant admettre que la négativité est bien quelque chose de réel, pas un pur rien. Bergson reconnaît explicitement *une certaine réalité* à la négativité :

D'une manière générale, le travail humain consiste à créer de l'utilité ; et, tant que le travail n'est pas fait, il n'y a « rien » — rien de ce qu'on voulait obtenir. Notre vie se passe ainsi à combler des vides, que notre intelligence conçoit sous l'influence extra-intellectuelle du désir et du regret, sous la pression des nécessités vitales : et, si l'on entend par vide une absence d'utilité et non pas de choses, on peut dire, dans ce sens tout relatif, que nous allons constamment du vide au plein⁴⁶³.

Lisant ce passage, si l'on ne fait attention qu'à l'intention de Bergson de critiquer l'erreur de l'intellectualité, qui transforme une négativité toute *relative*, en une négativité absolue et ontologique, « absence de toutes choses », on risque de ne pas percevoir le mode de réalité propre à cette négativité relative, réalité qui est bien celle de notre vie

⁴⁶² Nous avons déjà constaté pareille logique implicite d'une genèse ou d'une production comme négation d'une négation, comme surgissement de quelque chose de refoulé, par simple suppression de ce qui le refoulait, dans *Matière et mémoire*. C'est bien ce que nous appelons la logique du virtuel, virtuel compris comme actuel neutralisé. L'explication d'une genèse par négativité doit en venir à inscrire cette négativité dès sa source. Nous verrons cette logique du virtuel réapparaître plus explicitement dans notre étude sur l'évolution de la vie.

⁴⁶³ *Ibid.*, p. 297.

elle-même, en tant que celle-ci consiste à « aller constamment du vide au plein »⁴⁶⁴. Ce vide qui fait « aller au plein » n'est pas une négation absolue, il consiste bien en une négativité vitale et bien réelle, qui prend diverses formes objectives (distance, séparation, écart, destruction, perte, violence, etc.) et subjectives (manque, déception, dissatisfaction, désir, mais aussi attente, espérance, etc. !)⁴⁶⁵. Ces phénomènes ne sont pas seulement négatifs. Ce ne sont pas de pures absences. Ils ont plutôt positifs quoique d'une positivité douloureuse et destructrice. On n'en peut dire « ça ne fait *rien*... » ! Ils *font* quelque chose. Dans le cas de la notion de néant, il s'agit de la déception de notre attente qui nous fait dire qu'il n'y a rien lorsque nous trouvons autre chose que ce que nous aurions aimé trouver. Il en va de même pour le désordre. Bref, une différence, une opposition réelle, une contrariété, une adversité contrastent avec ce que nous attendions.

De même l'arrêt est réel, dans la mesure où il se traduit par la substitution au mouvement vital d'un mouvement contraire, celui de la matière. Cet arrêt est un mouvement. Comme Florence Caeymaex l'a bien remarqué, « la négativité de la matérialité, c'est une réalité expérimentée, essentielle à la vie, qui n'a aucun rapport avec le rien pensé ou l'absence imaginée, qui est infraconceptuelle. C'est l'expérience de ce qui résiste au courant de la vie [...] »⁴⁶⁶. La négativité constitue donc une opposition réelle au sein de l'être. Cet être où s'inscrit cette opposition irréductible est ce que Bergson entend par la réalité des phénomènes négatifs.

A tout le moins, est donc à remettre en cause cette idée que le mouvement vital et l'ordre voulu, tout simplement d'eux-mêmes, comme en se retirant de la scène, leur absence devenant *ipso facto* une autre présence, donneraient lieu en s'éclipsant à la nécessité mathématique ou à l'ordre automatique, et que donc cette genèse serait toute négative comme si « le raisonnement mathématique [était] un pur automatisme, qu'il ne crée rien »⁴⁶⁷ puisqu'il serait seulement une diminution de réalité positive. Bien plutôt, il

⁴⁶⁴ Frédéric Worms souligne cette présence de l'absence : « Toute la vie humaine est placée sous le signe d'une absence non seulement réelle mais représentée, et représentée *comme* réelle. L'homme est l'être pour qui la vie implique le vide, en avant et en arrière de lui » (« Quel vitalisme au-delà de quel nihilisme ? De *L'Evolution créatrice* à aujourd'hui », dans *L'Evolution créatrice de Bergson, op. cit.*, p. 254, souligné par l'auteur).

⁴⁶⁵ Nous revoyons encore à l'article cité de Frédéric Worms où il parle d'un « vitalisme qui inclut la négativité » (voir *ibid*, p. 256-258).

⁴⁶⁶ F. Caeymaex, « Négativité et finitude de l'élan vital. La lecture de Bergson par Jankélévitch », dans *Annales bergsoniennes IV. L'Evolution créatrice 1907-2007 : épistémologie et métaphysique*, Paris, PUF, 2008, p. 636.

⁴⁶⁷ C'est ce que Paul-Antoine Miquel pense devoir critiquer chez Bergson. P-A. Miquel, *art. cit.*, p. 186.

faut selon nous penser qu'à ce mouvement vital, le mouvement matériel et l'ordre automatique sont déjà immanents, de telle sorte que *l'agent de la genèse n'est pas tant le mouvement vital lui-même, fût-ce par son arrêt, qu'un changement dans la tension entre deux mouvements ou plus précisément entre deux tendances à ces mouvements, tendances immanentes au mouvement vital lui-même.*

La *Note* de 1901 est d'autant plus importante à cet égard. Nous avons vu qu'elle présente une théorie de la causalité qui se situe entre la causalité libre, psychique, et la causalité mécanique. Ces deux causalités, ces deux espèces de causalité, dérivent d'une causalité originaire qui est liée à l'incarnation d'une certaine liberté dans le monde empirique, causalité originaire qui sera caractérisée plus précisément comme causalité vitale. D'abord des mondes fragmentaires non coordonnés nous sont donnés par nos divers sens, en certaines de leurs parties, puis notre habitude, ou notre impulsion vitale, en viendra à les lier, à les unifier pour en former un monde empirique et matériel dominé par une causalité mécanique et nécessaire. Cette liberté indéterminée qu'ouvraient encore des écarts, des distances entre ces mondes-fragments perceptifs, mondes fragmentaires issus de nos divers sens, tend à se structurer en un monde mécaniquement ordonné. La causalité vitale est cette causalité qui produit la condition où peut apparaître le monde de la causalité mécanique, qui est liaison constante et réglée entre ces mondes-fragments.

Dans cette *Note*, le refus manifeste de la position biranienne, qui trouverait la source de la croyance en la causalité en l'épreuve intérieure de la causalité psychique, libre⁴⁶⁸, ne doit pas être sous-estimé, car ce refus révèle bien la difficulté fondamentale où se met l'essai de Bergson lui-même à vouloir tracer la genèse de l'ordre automatique, matériel, à partir de l'ordre voulu en l'expliquant comme, ou par, une simple privation. Dans *L'Evolution créatrice*, se bornant à invoquer une simple équivalence de l'interruption et de l'inversion, Bergson n'analyse pas plus en quoi cette équivalence pourrait bien consister et ce qu'elle pourrait impliquer, se contentant de la décrire comme une privation, une déficience. Il professe que la nécessité de l'intelligence et de la matière n'est en rien positive, qu'elle n'est à penser que comme privative, qu'elle n'est que privation de l'ordre voulu : « [...] suppression de réalité positive, [...] inversion d'un certain mouvement originel, [qui] peut créer tout à la fois l'extension dans l'espace et l'ordre admirable que notre mathématique y découvre »⁴⁶⁹. Cependant, c'est bien là avoir

⁴⁶⁸ *EP*, p. 216.

⁴⁶⁹ *EC*, p. 211.

une *effectivité* non négligeable, si elle peut constituer pas moins que l'effectivité même de tout notre monde. Nous avons indiqué que l'idée d'interruption privative ne peut avoir une force explicative que lorsqu'elle s'appuie sur l'idée d'un surplus caché : l'ordre voulu comporte alors en lui quelque chose d'autre que lui, qui apparaît dans sa privation. C'est pourquoi appliquant à Bergson l'objection qu'il fait à Maine de Biran dans sa *Note*⁴⁷⁰ nous estimons que l'idée de privation à laquelle recourt *L'Evolution créatrice*, pour expliquer le passage d'un mouvement à un autre n'est pas la réponse pertinente.

Bien évidemment, tirer, comme Maine de Biran le fait, la causalité mécanique déterminante de la causalité psychologique libre, c'est impossible, tant que l'on tient à considérer cette causalité mécanique comme quelque chose de positif, en soi et par soi. C'est pourquoi Bergson pense qu'il faut que la causalité mécanique ne soit qu'une privation, une déficience de la causalité libre. Dans ce cas, celle-ci pourrait être la source de celle-là. Pourtant, il n'en resterait pas moins vrai que même dans le cas où la causalité mécanique ne serait qu'une défaillance de la causalité libre, celle-ci ne pourrait générer la causalité mécanique. Elle ne le pourra pas, sans que cette causalité mécanique préexiste de quelque façon déjà à cette dérivation par privation, sans qu'elle soit immanente d'une certaine manière à la causalité libre, comme une réserve cachée, un surplus invisible. C'est seulement dans ces conditions que la privation, dans cette genèse, peut jouer un rôle. Et même, allant contre la lettre de Bergson lui-même, il faudrait à vrai dire interpréter cette genèse présentée comme une genèse par défaut, non comme la diminution d'une réalité positive qui instaurerait entre le vital ou le spirituel et le matériel quelque dénivellation ontologique chutant de l'être au néant, mais bien plutôt comme un surgissement par actualisation d'une tendance déjà là mais refoulée dans et par sa source. Il y aurait bien affaiblissement, mais affaiblissement du refoulement c'est-à-dire de la tendance refoulante. C'est elle qui serait privée de son pouvoir.⁴⁷¹

Par ailleurs, il nous semble que ce n'est pas seulement à la positivité et à la richesse de ce résultat supposé pouvoir être issu d'une privation que Bergson ne rend pas justice

⁴⁷⁰ « [La théorie de Maine de Biran] glisse trop légèrement sur la différence capitale que fait le sens commun entre la causalité du moi et celle de la nature. A tort ou à raison, nous croyons tenir de notre conscience l'affirmation de notre libre-arbitre. [...] Ce n'est donc pas la notion de causalité déterminante, mais celle de causalité libre, que nous puisons dans l'observation pure et simple de nous-mêmes. Comment expliquer la métamorphose que cette notion subit quand nous l'appliquons au monde extérieur ? » (*EP*, p. 216).

⁴⁷¹ Notre démarche partage donc l'idée d'une « *lecture aporétique* » que Paul-Antoine Miquel a proposé, lecture qui se fonde sur le fait que « la pensée de Bergson n'est pas harmonieuse » (P-A. Miquel, *art. cit.*, p. 179).

dans sa formulation de l'équivalence entre interruption et inversion. En effet, pour lui, le passage de l'ordre voulu à l'ordre automatique n'est pas moins *automatique* que l'ordre automatique lui-même. Invoquant l'image devenue célèbre d'une petite poupée de liège lestée par un poids qui fait qu'elle se remet toujours debout à partir de n'importe quelle posture⁴⁷², Bergson voudrait que cela suffise à nous faire comprendre que la genèse de l'ordre nécessaire, automatique, n'est point quelque chose à expliquer. Là où l'ordre voulu est absent, ou supprimé, l'ordre automatique surgit *automatiquement*. Mais, comme nous venons de le soutenir, la soustraction ne crée pas, mais révèle seulement ce qui était déjà là mais refoulé, cette soustraction elle-même exige un effort particulier, effort pour agir sur la tendance refoulante, effort qui pour ainsi dire matérialise une certaine tendance vitale.

L'exemple pris par Bergson pour rendre compte de cela n'est pas convaincant. En fait, il nous semble que cet exemple pourrait même être converti en contre-exemple. Soit un poète qui nous lit l'un de ses poèmes. En l'écoutant, nous entrons de plus en plus dans la profondeur de ses pensées et de ses sentiments, et nous revivons l'inspiration originelle qui a produit le poème : « Je sympathise alors avec son inspiration, je la suis d'un mouvement continu qui est, comme l'inspiration elle-même, un acte indivisé »⁴⁷³. Si nous relâchons au contraire notre attention, si nous arrêtons de suivre le chemin qui nous fait sympathiser, participer au mouvement du poème, nous verrons celui-ci s'éparpiller en sons séparés, en mots, en syllabes, entre lesquels nous trouverons certes un certain ordre admirable. Pourtant, dit Bergson, cet éparpillement n'est pas le résultat atteint par quelque opération, il n'est que le résultat d'un relâchement, à savoir l'arrêt du mouvement de sympathie qui reproduisait l'inspiration, source de la création poétique. « Je n'ai rien à ajouter pour cela ; il suffit que je retranche quelque chose »⁴⁷⁴.

Dans cet exemple, ce qui nous gêne, c'est que Bergson sépare la forme matérielle du poème de son inspiration, ou plus précisément de son mouvement. Dans l'écoute d'un poème, comment peut-on séparer le sens et le mot ? Un poème n'est pas une musique, puisqu'il joue avec les individualités des éléments d'une langue (syllabes, mots, phrases, etc.), qui s'articulent au travers de discontinuités. Un poète crée, *dans et avec* la matérialité d'une langue. Un poème n'est certes pas qu'un simple assemblage de mots ; il consisterait plutôt dans le mouvement qui parcourt cet assemblage. Pour autant, on ne

⁴⁷² EC, p. 220.

⁴⁷³ *Ibid.*, p. 210.

⁴⁷⁴ *Ibid.*

peut dire que cet assemblage, le poème soit seulement ce qui reste, la trace, et donc l'absence de ce mouvement. Au contraire, l'assemblage est bien la forme même du mouvement poétique, ce en quoi le mouvement a pris forme, son corps et à partir duquel le mouvement peut être rejoué. Il est le fruit même de l'inspiration, le résultat créatif de l'acte indivisé du poète.

Bergson voulait insister par cet exemple sur le fait que la création ne se joue pas au niveau matériel : un poème ne se crée pas par l'addition mécanique de mots, quoique celle-ci suive un ordre admirable. Il n'en reste pas moins vrai que la forme matérielle du poème n'est pas l'absence du mouvement poétique mais ce à quoi vise la création poétique. Un poème est en quelque sorte un mouvement certes « immobilisé » mais en lui-même « remobilisable » qui ne peut surgir que dans et de sa forme matérielle, langagière. C'est bien ce mouvement-forme matériel qui est l'objet du poète. Il est étonnant de voir, chez un auteur qui a tant insisté sur le fait que la liberté apparaît comme un acte issu de la continuité du passé, comme « un fruit trop mûr »⁴⁷⁵, une pareille rupture, qui sépare et oppose quasiment l'acte créatif et son résultat.

A nos yeux, le reproche de Canguilhem à Bergson est donc tout à fait pertinent. Il faut citer le passage tout entier, même s'il est un peu long :

Nous ne comprenons pas pourquoi ce processus de spécification [de la vie] se trouve déprécié, s'il est vrai que l'une des conditions, la matière, tenue pour le négatif de l'autre condition, la vie, est aussi originaire que la vie elle-même. Nous comprenons bien que le vivant préfère la vie à la mort, mais nous n'arrivons pas à suivre jusqu'au bout une philosophie biologique qui sous-estime le fait que c'est seulement par le maintien actif d'une forme, et d'une forme spécifique, que tout vivant contraint, quoique précairement il est vrai, la matière à retarder mais non à interrompre sa chute, et l'énergie sa dégradation. Il est possible que, comme le dit Bergson, l'hérédité soit la transmission d'un élan. Il est certain en tout cas que cet élan transporte, et transporte en quelque sorte à l'impératif, un *a priori* morphogénétique⁴⁷⁶.

C'est dans cette direction, nous semble-t-il, qu'il nous faut tenter d'interpréter Bergson.

Cependant, dans un autre passage, où Bergson prend l'exemple du coup de crayon d'un grand peintre, nous décelons nettement une oscillation, qui semble exprimer la difficulté d'harmoniser l'idée de création et l'idée de genèse par privation :

⁴⁷⁵ *DI*, p. 132.

⁴⁷⁶ G. Canguilhem, *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*, op. cit., p. 354.

Dans la composition d'une œuvre géniale comme dans une simple décision libre, nous avons beau tendre au plus au point le ressort de notre activité et créer ainsi ce qu'aucun assemblage pur et simple de matériaux n'aurait pu donner (*quelle juxtaposition de courbes connues équivaldra jamais au trait de crayon d'un grand artiste ?*), il n'y en a pas moins ici des éléments qui préexistent et survivent à leur organisation. Mais si un simple arrêt de l'action génératrice de la forme pouvait en constituer la matière (*les lignes originales dessinées par l'artiste ne sont-elles pas déjà, elles-mêmes, la fixation et comme la congélation d'un mouvement ?*), une création de matière ne serait ni incompréhensible ni inadmissible⁴⁷⁷.

D'un côté, le trait de crayon d'un grand artiste produit quelque chose de nouveau, nous dit Bergson, qui ne peut en aucun cas se réduire à un simple assemblage, et pourtant cette nouveauté pour se manifester utilise (et *est*) des éléments préexistants. Il y a donc coexistence de nouveauté et d'assemblage. Autrement dit, le trait de crayon consiste bien dans cette coexistence. Cette coexistence définit le degré propre de créativité des créations humaines : « Ce ne sont [...] que des créations de forme »⁴⁷⁸. C'est-à-dire qu'il n'y a pas ici de création de matière. Création quoique avec et dans des éléments préexistant, c'est là tout ce que peut, et que veut l'artiste.

Mais d'autre côté, Bergson tente de séparer dans cette création, la part de la création et la part de son absence. Il voit « la fixation et comme la congélation d'un mouvement » dans les courbes harmonieuses de l'artiste pour former l'œuvre d'art. Ces lignes elles-mêmes sont alors seulement des matériaux pour la figure finale. Pourtant, ne faut-il pas voir dans ces traits autant de mouvements *accomplis*, plutôt que des arrêts ? Si elles demeurent originales et vivantes malgré tout, si elles ne se réduisent à aucun assemblage simple, c'est qu'elles ne sont pas seulement matérielles et spatiales, et qu'elles ne sont donc pas des arrêts, des impasses que l'acte créateur aurait déserté en s'envolant. C'est donc bien parce qu'elles résistent à cette divisibilité arbitraire infinie et à cette extériorité réciproque de leurs points, qui sont les propriétés de l'espace bergsonien que ces lignes gardent l'unité et la vie du mouvement qui les a tracées. Si elles n'étaient plus, aussitôt tracées, que déjà fixation, congélation de ce mouvement, elles en seraient l'opposé, il ne serait plus visible en elles, et on ne saurait plus y voir aucune beauté originale, aucune vie. Ces lignes originales de l'artiste, sont donc de véritables médianes entre mouvement et arrêt, sont donc des médiatrices, des médiums entre le mouvement pur et l'espace. En fait, n'est-ce pas précisément parce que dans une œuvre d'art nous ressentons quelque chose qui nous amène au mouvement créateur dans sa forme matérielle que nous

⁴⁷⁷ EC, p. 240, nous soulignons.

⁴⁷⁸ *Ibid.*

distinguons cette œuvre d'art des formes simplement matérielles ?

C'est ainsi que ces exemples tirés de l'art font douter de l'idée de création par privation telle que Bergson la conçoit. Ils suggèrent bien plutôt quelque positivité propre de la forme matérielle des œuvres d'art, qui permet de distinguer les œuvres d'art des choses simplement matérielles. De plus, en tant que l'activité artistique prend ces formes matérielles comme son propre objet, l'artiste ne relâche pas son attention, mais consacre tous ses efforts à créer ces formes. La création artistique ne peut pas être expliquée par la simple privation.

Que la création matérielle exige un effort, on le voit également dans le cas de l'intelligence telle que Bergson la pense. Pour autant que, selon lui, l'intelligence devance le mouvement de la matière, qu'elle va plus vite que la matière elle-même, cela prouve l'existence de quelque chose comme un « effort », dont la matière n'est pas capable. L'ordre automatique que la physique mathématisée découvre ou plutôt retrouve dans le monde matériel ne lui est pas livré si automatiquement ; pour pouvoir découvrir cet ordre automatique, l'intelligence a dû aller plus vite que la matière, mais pour cela elle a dû faire un effort, elle a dû exercer une puissance qui lui est propre et que Poincaré voit dans le raisonnement mathématique par récurrence, dans ce parcours *instantané* de l'infini⁴⁷⁹.

Cette genèse par privation est donc une idée obscure. Qu'un ordre se détermine *conceptuellement* par l'absence d'un autre, de son contraire, c'est bien probable. L'ordre intellectuel ne serait ainsi que l'absence de l'ordre voulu ou vital. Mais ce n'est pas que celui-là soit *créé* par cette absence. Comment et pourquoi une telle absence advient-elle ? D'un côté, notre analyse montrant la positivité du résultat suggère qu'il faut un fondement préalable pour qu'ait lieu une telle genèse. Même si l'ordre intellectuel ou matériel n'était que l'absence de l'ordre vital, il faudrait néanmoins qu'une certaine tendance ou un mouvement qui s'oppose à l'ordre vital préexiste, qui serait immanent à cette source vitale, comme fondement de cette genèse par privation. D'un autre côté, l'exemple de la création artistique nous suggère que le comment de cette genèse privative n'est pas à comprendre par la simple absence d'un ordre positif, mais par la

⁴⁷⁹ Pour être plus précis, il nous faut insister de nouveau sur un point concernant ce parcours *instantané*. Permettre ce parcours en une intuition est la destination ultime du raisonnement, de telle sorte que le parcours n'est pas synonyme du raisonnement mathématique. Il faut un temps, un processus pour saisir tout à coup l'ensemble de ce parcours. Par conséquent, l'instantanéité ne nie pas le temps propre au raisonnement mathématique.

coexistence temporaire d'une disparition et pourtant d'une subsistance de cet ordre. Une œuvre d'art est bien une chose matérielle dans laquelle, comme telle, il n'y a plus de mouvement créatif *actuel*, mais elle ne se définit pas seulement par cette absence d'un mouvement, dont elle ne serait que la trace morte. Son essence d'œuvre d'art est justement de ne pouvoir jamais perdre la présence en elle de ce mouvement créatif, d'être encore habitée et animée par lui.

Ce sont toutes ces ambiguïtés et cette haute problématique de la genèse par privation se trouvent concentrées dans la genèse de la matière. Bien que nous ne nous propositions pas d'examiner la démonstration de la genèse bergsonienne de la matière pour elle-même⁴⁸⁰, sa logique fondamentale a déjà été donnée par notre analyse de l'intellectualité, et par celle de l'analogie de l'expérience exemplaire de l'écoute d'un poème. Bergson veut y montrer que la genèse de la matière serait en quelque sorte analogue à l'apparition pour la conscience des mots isolés du poème, apparition provoquée par un relâchement de l'attention. Cette genèse de la matière relèverait donc, par relâchement, d'un type de mouvement qui serait de la même nature que le mouvement de l'intelligence.

C'est ainsi la question de l'accord entre pensée et réalité trouvera sa réponse, qui était dès le début de ce troisième chapitre plus ou moins prévisible. La vie originaire créerait la matière, *en s'arrêtant*, de la même manière que notre conscience engendre l'intellectualité en se relâchant, comme une détente de notre attention fait apparaître la structure linguistique d'un poème : « Nous saisissons du dedans, nous vivons à tout

⁴⁸⁰ Nous n'entrerons pas dans cette démonstration qui consiste à établir le second principe de la thermodynamique en loi la plus générale de la physique moderne, et à l'interpréter comme la détermination la plus générale de la matière. Cette démarche reflète bien l'actualité de la science de l'époque. En effet, pour la plupart des savants d'alors, la loi de Carnot paraissait remettre en question le déterminisme mécanique, qui était le principe même de la science naturelle. D'un point de vue rétrospectif, cette loi est le commencement d'une nouvelle science et d'une métaphysique y correspondant, qui veulent voir dans le monde matériel une réalité réellement changeante, en résistant au mécanisme déterministe. Autour de la loi de Carnot, deux camps, les tenants de la mécanique classique (Boltzmann) et les tenants d'une nouvelle mécanique (l'énergétique de Duhem et de Mach) s'affrontent. Comme issue à ce champ de bataille, la position de Bergson présente une troisième voie. Pour Bergson, la matière n'est pas si déterministe que la mécanique classique le croyait, mais n'est pas non plus si dynamique, changeante, que le voulait Meyerson, qui voyait dans la loi de Carnot la possibilité d'une toute nouvelle mécanique. La matière n'est pas si déterministe, parce qu'elle est réalité mouvante, mais elle ne possède pas une créativité dynamique propre qui rendrait le déterminisme de la mécanique classique irréel, parce qu'elle est mouvement se défaisant, tendant ainsi à justifier le déterminisme classique. Elle s'approche de plus en plus de ce déterminisme, sans jamais y aboutir. Dans cette mesure, la position de Bergson est bien à distinguer d'une métaphysique à la fois matérialiste et vitaliste, dont Deleuze est un représentant, mais dont nombre d'autres philosophes et savants participent plus ou moins.

instant une création de forme, et ce serait précisément là, dans les cas où la forme est pure et où le courant créateur s'interrompt momentanément, une création de matière »⁴⁸¹.

Pourtant, cette création par privation ne saurait jamais être instantanée, momentanée. Car, n'étant pas espace pur, la matière retient encore quelque vitalité. C'est bien ce que montre le second principe de la thermodynamique, la loi « la plus métaphysique des lois de la physique », puisqu'« elle nous montre du doigt, sans symboles interposés, sans artifices de mesure, *la direction où marche le monde* »⁴⁸². Elle montre en somme que si la matière est mouvement se défaisant, c'est bien qu'elle est encore mouvement, même si elle est en voie de perdre toujours plus ou moins ce reste de vitalité qui était à l'origine de sa genèse. Encore mouvement, ce qui prouve qu'elle retient encore quelque chose de cette vitalité.

Cependant, le plus important est de tenter de penser en quoi peut consister la positivité de ce mouvement. Il faut qu'il y ait quelque force positive qui s'oppose à la force ou à la tendance subsistante de la vie dans ce mouvement, parce qu'il faut quelque chose qui *règle* la vitesse de la fuite ou de la disparition de la vitalité de la matière, qui en explique le rythme. Nous en revenons bien à la durée *matérielle* de l'univers, dont l'exemple du verre d'eau sucrée témoigne. Bergson demande : « Qu'est-ce qui m'oblige à attendre et à attendre pendant une certaine longueur de durée psychologique qui s'impose, sur laquelle je ne puis rien ? [...] pourquoi l'univers déroule-t-il ses états successifs avec *une vitesse* qui, au regard de ma conscience, est un véritable absolu ? »⁴⁸³ Cette vitesse est bien celle du mouvement se défaisant de la matière.

Or ce qui détermine cette vitesse n'est pas une durée de la matière qui serait analogue à la nôtre, parce qu'il y a deux tendances qui déterminent ce mouvement particulier de la matière. Du mouvement de « descente » de la matière, Bergson a dit : « Il pourrait, en principe, s'accomplir d'une manière presque instantanée, comme il arrive à un ressort qui se détend »⁴⁸⁴. C'est donc que la matière est un mouvement qui se déploierait *quasi-instantanément*, s'il n'y avait pas l'intervention d'un autre mouvement, ou d'une autre tendance de la vie. Il y a dans la matière une tendance *positive* qui, laissée à elle seule,

⁴⁸¹ *Ibid.*, p. 240. Bien évidemment, il ne s'agit pas seulement de la création de matière au sens de matériau, de contenu, mais de la matière que la science physique étudie.

⁴⁸² *Ibid.*, 244, souligné par nous. C'est bien ce que Duhem affirme également : « La Thermodynamique autorise à penser que l'Univers marche fatalement dans un sens déterminé » (P. Duhem, *l'Evolution de la mécanique*, Paris, J. Vrin, 1903, p. 153).

⁴⁸³ *EC*, p. 338-339, souligné par nous.

⁴⁸⁴ *Ibid.*, p. 11.

tendrait à dérouler tout le devenir de la matière d'un seul coup ! (l'image d'un ressort suggère bien l'existence positive d'une force qui tend à se détendre). Et c'est donc que la tendance proprement matérielle ne peut se déduire de la tendance de la vie, ne peut découler de cette dernière par une seule privation, par une simple absence simple de celle-ci, *sinon, il serait impossible de penser une relation réelle entre ces deux tendances, puisqu'une tendance ne peut avoir aucune relation réelle avec sa simple absence*. Dans le cas de l'absence de celle-ci, il serait tout simplement impossible de parler de *deux* tendances, puisque l'absence, le néant n'est pas susceptible de compter pour un.

La vitesse absolue, « rigoureusement déterminé[e] »⁴⁸⁵ de l'univers matériel doit donc être le résultat du conflit de deux mouvements, de deux tendances, et si l'on voulait continuer de parler de « durée » de l'univers matériel, cette durée ne serait pas quelque chose de simple dû à un unique facteur, mais un mixte de durée au sens proprement bergsonien de vitalité, et de décomposition quasi-instantanée de cette durée, s'opposant donc à cette dernière. Nous en arrivons ainsi à devoir comprendre autrement cette genèse de la matière, par le processus *conflictuel* de deux tendances toutes deux positives. Autrement dit, ce n'est pas l'interruption, l'absence de la vie qui engendre la matière. C'est au contraire *le retardement de ce « s'absenter » de la vie* qui engendre la matière actuelle, dont la vitesse ou la direction de marche est rigoureusement déterminée non seulement dans mon expérience consciente mais aussi par la seconde loi de la thermodynamique⁴⁸⁶.

Cependant, ces réflexions sur la positivité d'une genèse de la matière par privation ne nous obligent pas à refuser l'idée même de genèse par privation. Cette idée exprime encore quelque vérité, même si elle est partielle. L'ordre matériel et intellectuel seront encore une déperdition de l'ordre vital, et en tant que tel, ils se laisseront approximativement décrire en termes de privation. En conséquence, l'argument bergsonien contre l'épistémologie classique est encore pertinent. L'ordre que l'intelligence trouve dans le monde extérieur ne vient ni du monde ni de l'intelligence, en tant qu'il n'est que le résidu obtenu par déperdition d'un ordre différent ou contraire. Nous sommes bien d'accord avec la quatrième option que « l'intelligence et la matière se sont adaptées l'une à l'autre pour s'arrêter enfin à une forme commune », car « *c'est la même inversion du même mouvement qui crée à la fois l'intellectualité de l'esprit et la*

⁴⁸⁵ *Ibid.*, p. 338.

⁴⁸⁶ C'est ainsi que la négativité de la matière, qui n'aurait aucune réalité positive par elle-même dans une genèse privative, se révèle avoir en fait une positivité qui puisse prédominer sur la vie.

matérialité des choses »⁴⁸⁷.

Cependant cette opération d'inversion doit être conçue comme quelque chose d'actif, de positif, en tant que son résultat l'est aussi. Il y a ici une certaine positivité de ce qu'est l'action de négation. Nous pouvons, et devons, supposer une puissance bel et bien contraire dont l'opération contribue au résultat de cette privation, résultat dont le contenu, s'il peut être certes compris en termes de déperdition, donc de privation, a aussi une réalité positive constatable, qui s'impose à nous. Que l'on définisse une chose comme et par la déperdition-privation d'une autre, cela ne nous conduit pas nécessairement à nier l'effectivité positive de l'opération qui produit ce résultat, ni celle de la chose qui en résulte. La négativité de la privation comme opération et résultat relève d'une détermination conceptuelle, mais la positivité concerne la réalité effective en elle-même. Bergson ne semble pas distinguer les deux. Une chose, quoique négativement déterminée par une conceptualisation, peut exercer une force positive.

C'est bien ce que nos analyses préliminaires et nos réflexions veulent établir. Cette action de négation a ici cette puissance imposante d'empêcher le créatif de la création, et le résultat de son opération est la répétition de l'identique, identique qui s'exprime dans et comme l'ordre matériel et intellectuel. Quoique le négatif apparaisse comme second, dérivé, et dépendant par rapport au positif qui semble premier, il a cependant son effectivité propre, effectivité propre par laquelle seule on peut vraiment comprendre comment est possible un renversement tel que le dérivé l'emporte alors sur sa source. Comment la matière, dérivée comme elle l'est, pourrait-elle autrement contraindre la vie, qui est son origine dans la vision de Bergson ? Tant qu'elle reste expliquée ontologiquement seulement par une sorte de « s'absenter » de la part de la vie originaire, on ne peut comprendre comment elle pourrait jamais parvenir à s'imposer à la vie terrestre, comme elle le fait devenant condition inflexible que celle-ci doit suivre. C'est seulement si l'on admet une telle effectivité positive, une telle efficience de la tendance matérielle que l'on peut comprendre qu'un tel renversement puisse advenir. De la vie terrestre, Bergson dit bien qu'« incapable d'arrêter la marche des changements matériels elle arrive cependant à la *retarder* »⁴⁸⁸. Ce n'est ici plus la matière qui est arrêt, interruption du mouvement vital, jusqu'elle est en marche. C'est au contraire la vie terrestre qui est définie comme effort d'arrêter, d'interrompre ce mouvement matériel.

⁴⁸⁷ *Ibid.*, p. 207.

⁴⁸⁸ *Ibid.*, p. 247.

Ainsi, nous retrouvons l'image de la vie comme orateur s'efforçant de persuader son auditoire indifférent, la matière, et le problème de renversement dans le rapport entre les deux.

Par ailleurs, cette positivité propre du mouvement matériel et intellectuel n'est ni séparable de la positivité du mouvement vital ni extérieure à celle-ci. Cela, tout simplement parce que la négation ou la privation en question est une opération qui s'exerce *sur* le mouvement vital, support sans lequel elle ne pourrait pas trouver où s'exercer. Cette secondarité, ce caractère dérivé, et en quelque sorte dépendant, fait de ce négatif une puissance nécessairement immanente à la vie, bien qu'il en soit l'opposé. Nos analyses de la création artistique en offrent une autre démonstration. Si la forme d'une œuvre d'art n'est pas seulement liée à la matière, mais aussi à la vie ou à la création, dans la mesure où la création subsiste bien chez elle de telle sorte que le spectateur peut la réanimer, nous pouvons voir dans cette forme artistique une coexistence indissociable de la vitalité créatrice et de la matérialité. Si la matière est mouvement tendant à l'espace pur tout en retenant cependant encore en elle une certaine trace de vitalité, l'œuvre d'art pourra être ce mouvement de retour à la créativité vitale, mouvement qui a lieu au sein même de la matière. En un sens, l'œuvre d'art nous montre que l'activité vitale, s'accompagne nécessairement d'une association avec la matière. La matière est une vie en voie de spatialisation, et l'œuvre d'art est une vie qui ne peut être sans une matérialité minimale.

Tout se passe donc en fait comme si, dans une métaphysique de la suprématie de la vie, où la vie est la seule chose qui soit vraiment réelle, à tel point que son opposé n'est plus pensé que comme sa simple absence, il fallait penser plutôt cette vie suprême, ou cette tendance vitale originaire comme se scindant de l'intérieur de façon irrémédiable, si bien qu'au lieu que cette tendance vitale reste une, nous aurions une scission successive en une multitude de tendances vitales que l'on pourrait alors appeler vies, qui seraient diverses et divergentes, allant d'une vie presque originaire, à une vie dernière matérielle, en voie de se défaire, en passant par une vie resurgissant de la vie matérielle et une vie s'inscrivant dans une forme matérielle. Au lieu d'une alternative simple mais fausse vie/matière comme absence de vie, il y aurait ainsi une multiplicité de vies différentes, issues de transformations diverses de la tension entre deux tendances, vitale et matérielle.

En reviendrions-nous donc par là à la conclusion de *Matière et mémoire*, où nous avons constaté une multiplicité de durées de rythmes différents ? Pourtant une différence explicite révèle cependant une avancée dans *L'Evolution créatrice*, qui la

démarque de *Matière et mémoire*. L'effort fait pour penser à la fois l'opposition insoluble entre vie et matière, et la vie comme seule réalité, se subsumant la matière comme vie dégénérée ou lacunaire, parvient à outrepasser les limites où *Matière et mémoire* s'en tenait encore. La tension insoluble entre ce qu'il faut appeler tendance vitale et tendance matérielle fait comme imploser la durée de *Matière et mémoire* ; elle remet en question le concept même de durée. La durée n'en excluait pas la répétition, sorte de décontraction issue de la tendance matérielle, mais elle ne pouvait pas non plus vraiment parvenir à l'intégrer. Par contre, la vie de *L'Evolution créatrice* le peut, tout simplement parce que c'est précisément sur cette tension que cette notion de vie est construite. Comme nous l'avons dit, l'entreprise centrale de *L'Evolution créatrice* consiste à démontrer que dans l'essence même de la vie se trouve ce qui lui permet d'être la source génératrice de l'ordre de la matière et de l'intelligence. Tandis que la durée nous est livrée dans une expérience immédiate, ce qu'est la vie ne nous est connu que par une recherche restituant la genèse commune de la matière et de l'intelligence. La durée avait été découverte avant cette tension, dont la découverte ne doit rien à la durée, mais le *concept* de vie est construit par cette tension.

Certes, la métaphysique de la durée subsiste dans *L'Evolution créatrice*, ce qui donne naissance au problème de l'explication obscure de la genèse de l'intelligence et de la matière par privation, comme nous l'avons vu. Mais le fait même que celle-ci ne puisse être qu'obscur est aussi la preuve d'une résistance de la vie à cette métaphysique. En fait, le *concept* de vie se constitue à partir des limites et de l'échec du concept de durée pour penser la vie et la genèse de la matière par privation. Ce tournant avait déjà commencé d'être pris avec la *Note* de 1901, qui présente le modèle d'une causalité originaire, où causalité libre et causalité mécanique coexistent et dont celles-ci dérivent. La réflexion de Poincaré peut fournir un appui pour penser cette coexistence de causalités contraires. Par ailleurs, les difficultés liées à l'idée de genèse privative, les implications dont sont grosses les métaphores et les exemples inspirés par l'art, invoqués par Bergson lui-même, nous suggèrent fortement la notion d'une vie dans laquelle une tendance vitale coexiste dès le début avec son contraire, une tendance matérielle, sans que soit remise en question la validité *épistémologique* de la démonstration bergsonienne d'une genèse commune de la matière et de l'intelligence. C'est donc au travers de tous ces détours et de ces indices subtils que se manifeste la mutation donnant naissance à un nouveau concept de vie. Nous allons voir que ce nouveau concept fait advenir une autre dimension temporelle, qui est *l'histoire*. Ce sera donc l'instauration de l'historicité qui

sera la conséquence finale de cette différence entre *L'Evolution créatrice* et *Matière et mémoire*, de cette différence entre vie et durée.

Chapitre VII. Un nouveau concept de la vie

7.1. L'image de la vie originaire : l'immanence de la tendance matérielle à la vie

Au point où nous en sommes, cependant, nous ne savons pas encore ce qu'est la vie. Nous voyons seulement que la problématique ambitieuse de la genèse commune de la matière et de l'intelligence nous conduit nécessairement à la recherche de ce que peut bien être la vie pour pouvoir contenir en elle une puissance qui lui soit contraire, capable d'être la source de la matière comme de l'intelligence. Cette recherche commence par une question qui peut sembler abrupte : comment la vie peut-elle s'arrêter ? En effet, seule une sorte d'« arrêt » de la vie peut expliquer cette genèse. Une image, ou une série d'images, présentée comme une conclusion générale à l'entreprise de retracer cette genèse commune qui répond à cette question. Certes, nous avons déjà présenté notre réponse à cette question : c'est par l'immanence d'une tendance antagoniste, matérielle, à la vie elle-même. Mais l'enjeu est de le vérifier dans la présentation de la vie elle-même par Bergson lui-même, et de conceptualiser par là notion de la vie bergsonienne.

C'est d'abord l'image d' « un récipient plein de vapeur à une haute tension, et, çà et là, dans les parois du vase, une fissure par où la vapeur s'échappe en jet »⁴⁸⁹. La vie originaire est comme ce récipient ; elle est grosse d'impulsions à sortir vers le dehors, plutôt vers le haut. Mais les jets (car plus loin Bergson parle de jets, au pluriel) issus du récipient retombent bientôt en se condensant en gouttelettes. Ces gouttelettes, qui sont la matérialisation produite par la retombée de ces jets, représentent des mondes matériels. Mais il subsiste parmi ces gouttelettes « une faible partie du jet de vapeur », c'est-à-dire de la poussée de la vie, et cela complique l'image utilisée. Au sein même des gouttelettes qui retombent, il existe donc une force faible, qui en diffère la chute. Cette faible force semble empêcher une chute tout simplement verticale. Les lignes imprévisibles de cette

⁴⁸⁹ *Ibid.*, p. 248.

chute, qui manifestent dans leur ensemble à la fois cette chute et cette faible force, sont bien l'image de l'histoire évolutive de la vie.

Dans cette image faussement claire, où est la raison de l'arrêt de l'impulsion originaire, de cet affaiblissement de cet élan initial de vie ? Pourquoi y a-t-il chute ? Il *semble* que la nécessité de cette chute soit d'emblée présupposée, avant même l'émission des jets, et que donc la force matérielle qui les fera descendre existe primordialement, mais comme à côté et en dehors de la vie originaire (comme la pesanteur). Or la vie étant, par hypothèse, la source génératrice de la matière elle-même, aucune force matérielle ne saurait préexister à la vie qui pourrait expliquer la chute, c'est-à-dire exister avant la gouttelette, puisque celle-ci est la matière première formant un monde.

Il en va de même pour une autre image, que Bergson juge plus adéquate, l'image du geste de lever le bras : « Pensons donc plutôt à un geste comme celui du bras qu'on lève ; puis supposons que le bras, abandonné à lui-même, retombe, et que pourtant subsiste en lui, s'efforçant de le relever, quelque chose du vouloir qui l'anima »⁴⁹⁰. La matière serait alors « un *geste créateur qui se défait* », le geste créateur se défaisant de la vie, et l'activité vitale serait, au sein de cette matière issue de la vie se défaisant, « *une réalité qui se fait à travers celle qui se défait* », une tendance à la remontée dans la retombée qui avait succédé à la montée initiale⁴⁹¹.

Cette image figure plus clairement la dynamique entre la matière et la vie, mais ne nous donne pas non plus la raison de la retombée. Ne pouvons-nous aller plus loin, et est-ce à accepter comme un fait premier ? L'origine, la raison de la retombée, de la chute, semble ne pas pouvoir trouver d'explication dans la métaphysique de Bergson, et celle-ci manifesterait alors une incomplétude dans son renoncement ou son incapacité à rendre pleinement compte de l'existence du monde avec ses formes de vie, qui doivent en partie d'être ce qu'elles sont à ce phénomène de la retombée matérielle. Il semble que ces images ultimes de la vie qui ont été dégagées de la démonstration de la genèse commune en question soient insuffisantes. Ces images, conçues sous la pression d'illustrer la question de savoir ce que doit être l'essence de la vie pour être capable de générer la matière et l'intelligence, passent sous silence la raison de la retombée de la vie en matière. Ainsi, Bergson paraît se contenter d'une description du fait de la retombée, renonçant à proposer une explication ultime de ce fait.

⁴⁹⁰ *Ibid.*

⁴⁹¹ *Ibid.*

Cependant, avant de conclure trop hâtivement à une impasse, un troisième élément, qui n'est ni vital ni matériel, retient notre attention dans l'image de ce « récipient plein de vapeur à une haute tension ». Il s'agit de cette « fissure », « ça et là » dans les parois du récipient. Il s'agit donc plus précisément de petites fissures. Elles ne peuvent être matérielles, car elles n'ont rien à voir avec la retombée ou la chute, auxquelles elles préexistent et dont elles sont une des conditions, mais elles ne sont pas non plus liées à la vie, en tant qu'elles ne concernent pas non plus la remontée créative, qui leur est postérieure. Elles relèveraient néanmoins de la vie, en ce qu'elles ne sont pas dues à la force qui fait retomber. Elles sont dans *les parois* du récipient. Que font-elles ? Détruisent-elles irrémédiablement l'intégrité du récipient, de la vie, ce qui aurait pour effet que la force vitale originaire qui en sort, qui est représentée par la vapeur, s'affaiblit en sortant et en se dissipant en petits jets ? Sans ces fissures, la vie aurait-elle continué de jouir de toute son intégrité-unité et serait-elle demeurée dans cet état bienheureux qu'on peut regretter, ne rencontrant pas ce funeste destin de la chute, de la retombée dont nous sommes les sous-produits ? Ou bien ces fissures sont-elles en fait autant de sorties que se fraie la force vitale, aspirant à sortir d'elle-même, vers le dehors, « acceptant » son sort ultérieur quel qu'il soit, du fait de l'insupportabilité de sa claustration ?

Toujours est-il que, même sans forcer l'image, on ne peut nier que les fissures représentent bel et bien un élément supplémentaire à prendre en compte dans la détermination de la vie comme force ascendante. Il est aussi certain qu'elles sont la cause pour laquelle la vie qui sort, se divise en plusieurs jets séparés. La remontée ne va pas sans divergence, séparation que ces fissures expriment ; celles-ci surdéterminent la force de la vie. Le fait que l'équivalent de ces fissures ne figure pas dans la seconde image, celle du geste de lever le bras, qui est en fait un modèle empirique de la durée depuis l'*Essai*, cela signifie bien que la vie, et l'activité vitale ne sont pas pensables en termes de durée. La vie s'accompagne de ce fait de séparation, de division interne, alors que la durée les ignorait (hétérogénéité, mais de compénétration).

Or, si la vie originaire se ramifie en une pluralité, c'est qu'elle comporte en elle la possibilité d'une spatialisation. La vie se spatialise donc grâce aux fissures internes qui la pluralisent. A l'encontre de la durée, qui se spatialise contre son essence, une certaine spatialité est inscrite dans la vie originaire, représentée par ces fissures internes. N'avons-nous pas là un fil conducteur pour examiner la question de savoir pour quelle raison il y a chute ? La matière générée par la chute n'est-elle pas déterminée aussi par la spatialité ? Quel rapport y a-t-il entre cette chute et la spatialisation par les fissures ?

Cette spatialisation ne sépare pas seulement les petits jets entre eux, mais tout d'abord la vie d'avec elle-même. Dès son commencement, la vie tend à se scinder, tend à se séparer d'avec elle-même, car elle est elle-même comme ce récipient fissuré, dont l'état se situe entre l'état d'un récipient parfait, intact, et l'état de fragments, de morceaux. Comment penser ce différer-d'avec-soi de la vie ?

Considérons l'hypothèse inverse. La vie resterait alors identique à soi, sans nulle différence interne ne la séparant plus d'avec elle-même. Mais, si la vie restait identique à soi, c'est qu'elle se répéterait ! Sans ses fissures internes, la vie se répéterait, et deviendrait matière ! En fait, pour pouvoir penser une fissure, il faut d'abord présupposer un état sans fissure. Or, dans notre cas, cet état sans fissure n'est rien d'autre qu'une identité, qui ne se maintient que par une répétition. *Les fissures présupposent de ce fait un état antérieur sans fissures, donc une force matérielle de répétition ; avec ces fissures, est donnée simultanément cette force matérielle antérieure et l'état antérieur sans fissures.* La différence d'avec soi de la vie doit être comprise comme une distanciation interne d'avec cette force identificatrice qui la ferait se répéter, distanciation jamais achevée.

Ainsi, la création vitale ne serait-elle pas la rencontre de ces deux forces, la force tendant à se répéter, à rester identique à soi par la répétition, et la force antagoniste qui l'empêche, la divisant sans la supprimer ? La créativité de la vie ne serait-elle pas force exercée sur une autre force ? Avec cette supposition, tout change. La retombée, la force matérielle serait la constante ontologique commune à la vie et à la matière. Tout est en voie de retomber, dès la vie originaire ; une force aveugle, mécanique, réside au cœur même de la vie originaire, tendant à y faire dominer la répétition de l'identique. Mais elle s'entrelace avec une autre force, tendance vitale, qui la divise. Il devient par là clair que la spatialité introduite par les fissures n'est pas proprement la spatialité matérielle. Au contraire, cette spatialité surgit pour empêcher la tendance qui, non contrecarrée aboutirait à la spatialité matérielle. C'est pourquoi les jets, les formes de vie *séparées, spatialisées*, restent toujours liées par le fil du temps, de telle sorte qu'il est possible de concevoir une histoire, un temps commun de la vie.

En somme, c'est parce que la vie originaire se définit comme étant déjà en elle-même une tension entre une force de chute, de répétition, et une force antagoniste la contrecarrant et la divisant, c'est parce que la force de générer la matière, la tendance

matérielle, est déjà immanente à la vie originaire, qu'il est possible de rendre compte de la genèse commune de la matière et de l'intelligence à partir de la vie⁴⁹². Le fondement de cette genèse commune est cette existence positive d'une force de répétition que les fissures nous font supposer. Pourquoi ou comment la vie originaire « s'arrête »-t-elle ? En fait, la n'est pas arrêtée mais se répète en produisant l'apparence d'un arrêt. Or la répétition est une force constitutive de l'activité vitale, et l'essence ou la créativité de la vie serait justement la force qui transforme, module cette poussée aveugle de se répéter, force dont le succès n'est pas assuré *a priori*, si bien qu'il peut lui arriver d'échouer. Si la vie peut s'arrêter, ou plutôt se mettre à répéter, c'est parce qu'elle n'est autre que la tension entre deux forces, tension dont l'issue reste indéterminée, et qui s'ouvre également au succès et à l'échec. Bergson a parlé de « la solidarité » du mouvement matériel descendant et du mouvement vital (re)montant⁴⁹³. Mais il fait de cette solidarité une dépendance unilatérale. Il déclare que l'univers matériel dans son ensemble n'est une durée que grâce aux durées des vivants qui l'habitent⁴⁹⁴. Notre hypothèse, que nous dégageons de nos analyses de l'image bergsonienne de la vie originaire, principielle, consiste à radicaliser cette solidarité du mouvement matériel de descente et du mouvement vital de remontée, à en faire une relation de tension qui est constitutive de la vie elle-même.

Cette hypothèse selon laquelle la force matérielle tendant à la répétition constitue le substantiel de la vie et selon laquelle la créativité de la vie est modulation de cette force par une force vitale contraire, marque un tournant dans notre étude. Elle conclut notre recherche sur ce qu'est la vie, lancée pour tenter d'expliquer ce qui dans l'entreprise

⁴⁹² Guillaume Sibertin-Blanc a avancé une pareille interprétation dans son texte présenté à l'occasion des « Ateliers franco-japonais sur *L'Evolution créatrice* de Bergson » (université de Toulouse-Le Mirail, 19-20 avril, 2007) : « C'est en effet à ce niveau [de la genèse de l'univers matériel], dans la division de la durée originaire en vie et matière, que l'on pourrait voir s'opérer chez Bergson une sorte de désintringement de deux tendances, conçue comme une résolution disjonctive de l'ambivalence ou de l'incompatibilité interne d'une durée où s'envelopperaient encore instinctivement « le geste créateur qui se fait » et « le geste créateur qui se défait » — une désintringement donc de la tendance à la liaison et de la tendance à la déliaison, de ce qui se fait et de ce qui se défait *dans* la durée, bref du processus de la vie et de celui de la mort » (G. Sibertin-Blanc, « Comment se fait-il que tout ne soit pas donné ? Attente, rythme et retard dans *L'Evolution créatrice* », 2007.

Disponible sur : <http://erraphis.univ-tlse2.fr/accueil-erraphis/textes-en-ligne/anr-subjectivite-et-alienation/comment-se-fait-il-que-tout-ne-soit-pas-donne-attente-rythme-et-retard-dans-l-evolution-creatrice--264067.kjsp?RH=1372154274812>

⁴⁹³ « Les deux mouvements n'en sont pas moins solidaires » (*EC*, p. 339).

⁴⁹⁴ « Si ce qui se défait dure, ce ne peut être que par sa solidarité avec ce qui se fait » (*ibid.*, p. 342).

bergsonienne de poser une genèse commune à la matière et à l'intelligence restait obscur. Si la vie est, comme le dit Bergson, source générant aussi bien la matière que l'intelligence, elle doit comporter en elle dès l'origine une force de type matériel c'est-à-dire répétitive, répétitrice, et dès lors c'est la vie elle-même qui doit être définie comme tension entre deux forces, répétitrice (matérielle) et créatrice (vitale). Une vie à l'image de ce récipient fissuré, une vie intérieurement déchirée est le seul concept de vie capable de rendre compréhensible genèse commune de la matière et de l'intelligence. Si nous définissons la vie comme différence d'avec soi, ce *soi* de la vie semble bien être la force matérielle qui tend à se répéter. Mais un tel concept de la vie est-il aussi capable de rendre compte de l'*évolution* de la vie ? Dans sa reconstruction de l'histoire évolutive de la vie, la doctrine de Bergson implique-t-elle qu'il soit fait recours à ce même concept de vie, vie comme différence d'avec soi ? Ce point reste à examiner. Examiner cette hypothèse nous amène à ouvrir une autre recherche.

7.2. L'image de la source terrestre de la vie

En fait, l'image de la vie originaire que Bergson nous présente au début du chapitre II semble à première vue contredire immédiatement notre hypothèse de la vie déchirée par une tension. Avant d'examiner cette image, il convient de préciser son statut. Au chapitre III, lorsque la vie originaire est interrogée de façon conceptuellement constructive à partir de la problématique de la genèse commune de la matière et de l'intelligence, il s'agit du *principe* de la vie ou de l'*essence* de la vie. Par contre, au chapitre II, il s'agit de la vie *terrestre*, qui n'apparaît qu'après la création des mondes matériels, dont notre terre n'est que l'un d'entre eux. La vie dont il est question au chapitre III est plus originaire que celle évoquée au chapitre II. La vie comme source de la matière est à distinguer de la vie qui se manifeste dans les vivants au cours de l'histoire de l'évolution terrestre. Nous distinguons donc terminologiquement « vie originaire » comme origine cosmogonique, et même ontologique, et « source vitale » comme cette vitalité initiale qui a lancé l'évolution de la vie sur la Terre.

Il n'en reste pas moins vrai qu'elles partagent une même essence. Si la vie principielle comporte déjà en elle cette tendance matérielle à se répéter, la vie terrestre bien évidemment également. Sinon, l'hypothèse que nous faisons quant à la vie principielle

ne serait que pure spéculation forgée aux fins d'une entreprise épistémologique conduite pour justifier la validité de la connaissance intellectuelle du réel, et n'aurait pas d'attestation concrète dans la vie réelle telle que nous pouvons l'observer sur la terre. Par conséquent l'examen de l'image du chapitre II s'impose.

Pour illustrer sa conception de l'évolution de la vie terrestre, Bergson prend l'image d'un obus : la vie, ou plutôt l'évolution de la vie, y est comme un obus qui éclaterait en fragments, ceux-ci éclatant à leur tour en fragments, et ainsi de suite. Dans cette image, Bergson cherche à figurer les causes de la fragmentation. A l'encontre du récipient, l'obus n'a pas de fissures. La fragmentation, la scission vitale, tient à « deux séries de causes »⁴⁹⁵ : la force explosive de la vie, comparable à la poudre, et la résistance de la matière brute extérieure, comparable au métal de l'obus. La matière bloque ça et là l'explosion vitale si bien que l'élan de la vie se scinde.

Pourtant, écrit Bergson, « les causes vraies et profondes de division étaient celles que la vie portait en elle »⁴⁹⁶. Il s'agit d'« un équilibre instable des tendances »⁴⁹⁷ immanentes constitutives de la vie originaire. Pour reprendre un terme simondonien, un état *métastable* est cause de la fragmentation, et cet état détermine l'explosivité même de la force vitale. Bergson écrit : « Car la vie est tendance, et l'essence d'une tendance est de se développer en forme de gerbe, créant, par le seul fait de sa croissance, des tendances divergentes entre lesquelles se partagera son élan »⁴⁹⁸. La tendance s'autosubdivise en plusieurs tendances divergentes, voire incompatibles, dans son développement. C'est qu'il ne pouvait y avoir unité dans une tendance. Toute tendance comporte en elle-même nécessairement d'autres tendances, qui divergeront. Toute tendance comporte donc des sortes de fissures par où sortent d'autres tendances.

Ainsi, cette absence de fissures n'est qu'une fausse apparence. Il y avait bien des fissures internes : les multiples tendances de la vie. La vie est d'emblée plus qu'elle-même. Il n'y a pas unicité dans la vie ; la vie est une sorte d'obus au sein duquel coexistent plusieurs forces, tendances qui aspirent à aller dans des directions différentes. La métastabilité vitale, c'est le déséquilibre originaire de tendances multiples. En fait, l'image de la vie ne serait pas à toujours dans celle d'un obus qui est un avant son explosion, mais dans celle de l'écart même entre l'obus et son explosion.

⁴⁹⁵ *Ibid.*, p. 99.

⁴⁹⁶ *Ibid.*, p. 100.

⁴⁹⁷ *Ibid.*, p. 99.

⁴⁹⁸ *Ibid.*, p. 100.

Certes, Bergson distingue entre la coexistence des tendances et leur divergence explicite. Lorsque les tendances ne sont pas développées au point de diverger l'une de l'autre, elles coexistent dans une certaine unité, à l'instar de la durée ; elles s'entrepénètrent indissociablement. Cependant, on perçoit déjà la différence d'une nuance entre durée et vie dans ce que Bergson dit de cette coexistence au sein de la source de la vie terrestre, en prenant l'exemple de la personnalité de l'enfant. « [La] personnalité d'enfant, quoique indivisible, réunissait en elle des personnes diverses qui pouvait rester fondues ensemble parce qu'elles étaient à l'état naissant »⁴⁹⁹. « *Quoique indivisibles* », des personnes diverses semblent déjà distinguables, ne restant fondues ensemble que parce que leurs différences sont encore assez petites pour le permettre. Mais, « les personnalités qui s'entrepénètrent deviennent incompatibles en grandissant »⁵⁰⁰. Déjà, la pénétration réciproque, la fusion, ne dissimule pas les différences, les « fissures » qui introduisent des tendances. Encore une fois, quelque chose que le concept de durée ne peut plus subsumer surgit. La conséquence de ces fissures irréductibles est, dans la comparaison entre la vie enfantine et adulte, la finitude de notre vie individuelle et l'abandon de certaines virtualités, comme l'envers du choix : « Comme chacun de nous ne vit qu'une seule vie, force lui est de faire un choix. Nous choisissons en réalité sans cesse, et sans cesse aussi nous abandonnons beaucoup de choses »⁵⁰¹. Notre vie n'est pas déjà plus durée de l'*Essai*, qui condenserait tout le passé en un acte libre. Ou plutôt cette durée commence à nous montrer un autre visage. Elle est assombrie par nos promesses non tenues. Cette durée-là n'est pas susceptible de pouvoir tenir toutes ses promesses initiales : sa capacité de fondre a des limites explicites.

Pour en revenir à notre hypothèse, cette explosivité de la vie est au fond le développement inévitablement divergent parce que sont devenues incompatibles certaines tendances vitales. Or, si la vie avait pu faire croître, sans les diviser, ses diverses tendances, il y aurait eu seulement répétition identique de l'état initial. La croissance n'aurait été que quantitative, ce qui veut dire que l'état initial, où les tendances coexistaient dans leur fusion, serait devenu simplement plus grand. En revanche, dans la croissance vitale, qui se divise, nous discernons bel et bien deux choses : quelque chose qui pousse à se répéter toujours plus amplement, et quelque chose qui pousse à se différencier en divisant cette poussée à se répéter. Cette différenciation

⁴⁹⁹ *Ibid.*, p. 101.

⁵⁰⁰ *Ibid.*

⁵⁰¹ *Ibid.*

opérant sur la poussée de répétition, sur la poussée à faire revenir l'identique, c'est l'explosivité de la vie. Tout comme dans la vie originaire et principielle, nous trouvons donc une tendance à répéter dans la source de la vie terrestre, tendance là aussi constitutive de cette vie elle-même⁵⁰². En un mot, la vie de *L'Evolution créatrice* est vie dont la création sans cesse se détermine comme variation par mutation, grâce à l'effet d'une force *différant* (différer au double sens de retarder et de différencier par et pour ce retard) la force matérielle. Pour parodier la définition bergsonienne du rire, la vie est la force créatrice effectivement plaquée sur la force matérielle. Bergson a lui-même présenté dans le chapitre I une définition de la vie qui est assez proche de notre analyse : « La vie est, avant tout, une tendance à agir sur la matière brute »⁵⁰³.

⁵⁰² Cependant, Bergson propose une fiction qui, certes, est gênante pour notre hypothèse. Il s'agit de celle d'« un individu unique en lequel, par suite de transformations réparties sur des milliers de siècles, se serait effectuée l'évolution de la vie » (*ibid.*, p. 53). « Pourquoi l'élan unique ne se serait-il pas imprimé à un corps unique, qui eût évolué indéfiniment ? » (*ibid.*, p. 258) L'intention de Bergson n'est pas ici de rendre crédible cette fiction. Une telle évolution unilinéaire est d'ores et déjà une impossibilité, puisque la vie comporte en fin de compte *en elle-même* une partie de la cause de sa division. Elle contient, même si c'est encore virtuellement, la nécessité de l'individuation d'une multiplicité d'éléments différents. En d'autres termes, elle n'est, dès le début, pas l'un unique (cf. *ibid.*, p. 259). Une telle fiction contredit donc à l'essence même de la vie. Elle est bien pensable (« à la rigueur », rien n'empêche de l'imaginer), mais nous perdriions alors le dynamique réel propre à la vie tel qu'il se manifeste comme histoire de l'évolution. Nous aurions alors une vie qui resterait, d'une certaine manière, identique, par conséquent une vie qui ressemblerait donc à la matière, si bien qu'elle serait tout à fait justiciable de nos catégories intellectuelles d'un et de multiple. Un seul corps vivant, qui se développe indéfiniment, cela ne se rapproche-t-il pas trop d'un développement de type mécaniste ou finaliste ? Et d'ailleurs, n'assistons-nous pas un peu au spectacle d'une vie de cette sorte dans la reproduction d'une espèce qui piétine sur place, en produisant seulement des différences inférieures, sans jamais pouvoir briser ces limites de l'identité spécifique ? Qu'est-ce qui garantit que cette vie unique de fiction ne ressemblerait pas à une telle vie spécifique, à part l'éclatement extrême de cette dernière, qui la divise en plusieurs individus séparés irrémédiablement ? Bien que Bergson ne parle pas explicitement de cette ressemblance déconcertante entre la vie hypothétique d'un seul individu, une vie unique, non ramifiée, évoluant unilinéairement, et le mouvement répétitif de la matière, son refus de saisir la vie au travers de nos catégories intellectuelles d'unité et de multiplicité le suggère. La vie ne se développe pas en réalité en une série unique, car dans ce cas elle serait devenue identique à soi, comme une chose matérielle. Toutefois, il faut remarquer que le rapprochement d'une telle fiction reste toujours pensable comme risque immanent à la vie : la vie spécifique en serait déjà une réalisation partielle, incomplète. Ainsi, nous retrouvons dans cette fiction dangereuse, la hantise, immanente à la vie, de cette présence, en son sein même, de la tendance matérielle.

⁵⁰³ *Ibid.*, p. 97. Il faut noter que cette définition figure parallèlement avec l'idée que les formes de la vie ne sont que des négations du mouvement vital. Après avoir insisté sur ce point que la matière n'est qu'un obstacle extérieur à la vie, Bergson semble revenir sur cette idée même en disant que la vie n'est que la tendance à agir sur la matière. Tantôt, l'interaction vitale avec la matière n'a pas sa raison d'être dans la vie en elle-même, et alors, de même que le mouvement de la main peut bien exister sans la limaille de fer, la vie pourrait exister sans la matière, et la forme matérielle ne ferait que rendre visible le mouvement vital en elle, par négation ; tantôt, la vie a

Nous avons dégagé un concept bergsonien de la vie à partir des images bergsoniennes de la vie. On objectera peut-être que nos analyses de ces images bergsoniennes de la vie sont à vrai dire un abus de celles-ci, qu'il n'est pas judicieux, notamment, d'insister à ce point et de donner un tel sens et une telle portée aux « fissures ». Il se peut que nous trouvions trop de sens dans le détail d'une image, détail qui n'aurait pas de réelle contrepartie dans la réalité, dont l'image n'est que l'image. Nous ne nous défendrons pas contre cette sorte d'objection, puisque ce qui compte, c'est plutôt la validité, c'est-à-dire la valeur d'objectivité, de ce concept de vie que nous avons dégagé des images bergsoniennes. Même si nous pouvions encore donner quelques justifications textuelles supplémentaires à nos analyses et renforcer ainsi d'autant le concept de vie ainsi dégagé, nous resterions toujours sans la certitude que ce concept de vie s'accorde bien avec la réalité de la vie. Rappelons que ces images bergsoniennes de la vie originaire ont été présentées en conclusion à une entreprise épistémologico-métaphysique visant à fonder la connaissance scientifique. Selon Bergson, pour que le savoir scientifique puisse nous dire la vérité de la matière, sans nous enfermer dans le cadre d'une pensée subjective, il faut que la vie originaire soit variation créatrice sur la répétition matérielle. Cela signifie que nous ne savons pas encore si la réalité de la vie est conforme à ce concept. Pour reprendre une expression de *Matière et mémoire*, notre concept de vie est « hautement intelligible », mais il a besoin de « l'autorité de l'expérience ».

7.3. Le concept de vie bergsonien et la biologie contemporaine

En conséquence de ce qui vient d'être dit, c'est moins une justification textuelle qu'il nous faut, que l'évidence empirique. Pour étayer nos analyses et le concept de vie dégagé par celles-ci, il est temps de prêter attention à ce que nous dit la biologie scientifique. Cela nous offrira également l'occasion de tester et de vérifier la validité actuelle du concept bergsonien de vie, qu'on a tant critiqué comme la pure expression de

forcément une certaine raison essentielle à agir sur la matière, en tant qu'elle n'existe pas en dehors d'elle, en tant que la matière est *sa* matière, sans laquelle la tendance vitale n'existerait pas. Dans cette oscillation, il s'agit de la possibilité d'une Vie en soi, substantielle, autonome. Bergson peut-il substantier la vie en Vie en la rendant indépendante de la matière ? Nos analyses ont montré que cette tentative présente plusieurs difficultés.

l'imagination extravagante d'une métaphysique caduque⁵⁰⁴. Nous commencerons par délimiter le champ de cette discussion supplémentaire, afin de ne pas nous égarer dans le vaste domaine de la biologie contemporaine. Nous voudrions évoquer simplement quelques faits montrant certains aspects du phénomène de la vie, qui sont considérés comme essentiels pour la compréhension de la vie. Il s'agit de certaines découvertes portant sur le gène. Notre science biologique n'a pas encore de certitudes quant à ce qu'a pu être la vie originaire ou à la source vitale terrestre, mais les recherches sur la manière dont opère le gène nous en apprennent déjà beaucoup sur ce que peut être la vie.

En effet, Bergson lui-même n'a-t-il pas vu dans la continuité des espèces et dans la continuité héréditaire des générations le concret même de la vie ? : « Mais alors, il ne faudra plus parler de la *vie en général* comme d'une abstraction, ou comme d'une simple rubrique sous laquelle on inscrit tous les êtres vivants. A un certain moment, en certains points de l'espace, un courant bien visible a pris naissance : ce courant de vie, traversant les corps qu'il a organisés tour à tour, passant de génération en génération, s'est divisé entre les espèces et éparpillé entre les individus [...] »⁵⁰⁵. Plus loin, Bergson voit la figure empirique et concrète de ce « courant de vie » dans l'hypothèse de la continuité du plasma germinatif, que Weismann a proposée. Malgré les objections empiriques qu'elle soulève, dit-il, cette hypothèse a une importance décisive en ce qu'elle nous permet de penser que quelque chose se continue, nonobstant les changements au niveau de l'individu. Elle a rendu possible un certain renversement de pensée : ce n'est pas le vivant mais le germe qui est le vrai sujet ou la substance de l'évolution de la vie.

Certes, il reste à identifier ce qu'est ce quelque chose qui demeure, plus ou moins identique, au-delà ou en-deçà des différences, des changements entre les générations. C'est pourquoi Bergson modifie ainsi pour son propre compte l'hypothèse de Weismann : « Si le plasma germinatif n'est pas continu, il y a du moins continuité d'énergie génétique, cette énergie ne se dépensant que quelques instants, juste le temps de donner l'impulsion à la vie embryonnaire, et se ressaisissant le plus tôt possible dans de

⁵⁰⁴ Par exemple, dans son fameux article « Quining qualia », Daniel Dennett évoque l'élan vital de Bergson comme le représentant achevé des concepts les plus absurdes : « Aujourd'hui, aucun biologiste n'ose rêver de supposer qu'il soit très légitime de faire appel à quelque naïf concept d'élan vital » (D. C. Dennett, « Quining qualia » (1988), dans W. Lycan, éd., *Mind and Cognition : A Reader*, MIT press, 1990, p. 382, notre traduction). Cette évocation dérisoire, faite en passant et tout à fait inattendue montre emblématiquement le lourds préjugés de certains philosophes et des savants d'aujourd'hui à l'égard de la métaphysique de la vie bergsonienne.

⁵⁰⁵ EC, p. 26.

nouveaux éléments sexuels où, encore une fois, elle attendra son heure »⁵⁰⁶. Remplaçant une matière (le plasma germinatif) par une force (l'énergie génétique), Bergson esquisse déjà implicitement cette conception de la vie qu'il va présenter plus tard au moyen d'autres arguments, dans d'autres contextes, car nous pouvons y voir clairement l'opposition entre énergie et forme organique. Ayant créé un individu organique, organisé un vivant, l'énergie génétique se retranche dans les éléments sexuels « le plus tôt possible », se concentrant dans ceux-ci seulement, et elle y attend son heure.

Tout se passe donc comme si elle n'intervenait que pour engendrer une nouvelle forme organique, de telle sorte qu'elle est réduite, minimisée dans l'individu ainsi organisé. Elle est en un sens absente de la forme organique accomplie ; elle se divise entre les espèces, elle est éparpillée entre les individus, mais ce n'est pas qu'elle devienne ces espèces, ces individus ; elle *pass*e entre eux, comme « le vent qui s'engouffre dans un carrefour »⁵⁰⁷. Nous avons vu qu'à l'encontre de ce qui pourrait sembler, ce passage de la vie au travers des formes matérielles ne met pas la vie à l'extérieur de la matière, de la forme organique. Au contraire, c'est un déploiement de la tension qui reste toujours inhérente à la vie. Si la vie passe entre les formes organiques sans se réduire à celles-ci, sans demeurer donc prisonnière en elles, c'est parce que la vie ne cesse de se différencier d'elle-même. De la différence entre énergie génétique et forme organique, nous ne pouvons passer à une opposition entre vie et matière, mais seulement concevoir une tension intérieure à la vie. C'est que la vie n'est pas seulement l'énergie génétique, mais la relation dynamique d'ensemble entre cette énergie et la forme organique.

Mais ce n'est pas à seule fin de répéter nos analyses que nous avons cité ce passage de Bergson. C'est pour montrer qu'en réalité, la chose est beaucoup plus complexe qu'on ne l'imagine. Tout d'abord, nous ne pouvons pas ne pas manquer de noter l'importante différence entre plasma germinatif et énergie génétique. Le plasma germinatif est matériel, c'est quelque chose qui matériellement maintient l'identité d'une espèce. L'hérédité est en fin de compte la transmission d'une certaine identité, celle d'une espèce. Concernant cette question la biologie moderne parle de réplication de l'ADN. Il s'agit bien là de quelque chose de matériel, en termes bergsoniens de la force matérielle, de la répétition matérielle, au niveau du vivant. Bergson a beau remplacer l'expression de plasma germinatif par celle d'énergie génétique, l'on constate que cette énergie ne crée

⁵⁰⁶ *Ibid.*, p. 27.

⁵⁰⁷ *Ibid.*, p. 51.

pas seulement des espèces divergentes, mais aussi des individus d'une *même* espèce comme autant des répétitions plus ou moins différentes d'un identique. Si, dans la continuité héréditaire, l'on pouvait trouver une figure concrète de la vie qui ne se réduirait pas plus à l'ensemble des vivants qu'à une substance abstraite, sans avoir à tenir compte de savoir si elle est continuité du plasma germinatif ou bien de l'énergie génétique, alors cette continuité concrète nous conduirait toujours et encore au problème difficile de savoir qu'elle est la relation entre la vie et la matière. Or nous avons déjà une réponse de Bergson, réponse qu'il ne semble pas vouloir donner explicitement, mais qui doit être, même s'il ne la livre pas, impliquée dans ce qu'il écrit. Ce que nous voulons montrer, c'est comment certaines découvertes de la biologie contemporaine peuvent étayer cette réponse.

C'est que l'autorité de l'expérience n'est pas seulement nécessaire pour valider une théorie, mais aussi pour donner quelque concrétude à un objet théorique, ici la vie. Alors, de quelles découvertes voulons-nous parler ? Après la découverte de Watson et Crick sur la structure de l'ADN, en 1953, tout le monde a admis qu'il y avait un certain déterminisme génétique. L'ADN se reproduit fidèlement, sauf accidents, et cette réplication fidèle est la base de l'identité d'une espèce, d'une lignée. Les changements jalonnant l'évolution vitale viennent de variations dans cette reproduction à l'identique de l'ADN, qui surgissent par des mutations contingentes dans l'ADN. Dans ce fait assez connu, nous voyons déjà une relation intéressante entre l'identité matérielle et la différence vitale. Les créations des différentes formes organiques semblent se faire par des variations dans la reproduction qui modifient l'identité de la matière génétique.

Mais notre concept de vie est-il si aisément confirmé par l'expérience ? Les variations dans les gènes sont en effet à la rigueur elles aussi explicables par la matière. Il s'agit de combinaisons, qui semblent contingentes, de morceaux de séquences d'ADN. A la base de l'évolution vitale, il y a des combinaisons mécaniques, dénuées de sens, de certaines molécules. En termes bergsoniens, ces combinaisons contingentes de l'ADN sont en fait réglées par l'ordre se défaisant de la matière, c'est pourquoi il nous est impossible d'y voir une certaine volonté intentionnelle. Aux yeux du biologiste moderne, l'évolution n'est que l'ensemble de ces changements par essence *aveugles*. Aveugles, également, parce que les gènes ne sont normalement pas affectés (sans radioactivité, etc.) par les changements survenant dans leur environnement, qu'il soit interne ou externe au vivant. Les séquences de l'ADN sont celles d'un certain ordre dans les séquences d'acides aminés qui constituent des protéines. Or un changement dans l'ordre des séquences de

l'ADN affectera l'ordre des séquences des acides aminés, tandis qu'un changement dans une protéine ne change en rien les séquences de l'ADN. Cette unilatéralité de l'ADN à la protéine, que Crick a considéré comme le « dogme central » de la biologie moléculaire, nous fait penser que le gène est ici la substance matérielle qui maintient obstinément son identité à travers la répétition. Il varie bien, mais il est fermé en ce qu'il ne réagit pas aux changements extérieurs à lui, et il maintient par là une certaine stabilité dans son identité. Des mutations ont certes lieu, mais elles sont la plupart du temps en elles-mêmes insignifiantes, comme le sont les mouvements moléculaires avant de parvenir à l'équilibre thermodynamique mort. Ces mutations restent dans le cadre d'une identité globale des gènes.

Du coup, il n'est pas suffisant d'invoquer la contingence de la mutation des gènes si l'on croit par là donner quelque autorité qui serait issue de l'expérience à l'idée de vie comme variation authentiquement créatrice opérant sur la répétition identitaire. C'est que, puisque la matière n'est pas l'espace mais « mouvement se défaisant », la répétition matérielle peut produire, elle aussi, des variations, des différences. Mais si les variations vitales n'étaient que cela, elles ressembleraient alors seulement aux mouvements irréguliers des molécules. Il faut donc pouvoir mettre en évidence une autre sorte de variation, véritablement créatrice, pour pouvoir démontrer une créativité vitale « plaquée sur » la répétition matérielle, afin que soit possible une certaine latitude de variation, suffisante et positive. Il s'agit finalement de montrer que l'ADN ne se comporte pas aussi mécaniquement qu'on le suppose habituellement. De fait, certaines découvertes de la biologie contemporaine concernant la manière dont l'ADN transmet l'information, et la manière dont l'organisation d'un corps se fait moyennant ces informations contenues dans l'ADN, nous apprennent que, dès le niveau le plus élémentaire de la vie, niveau où l'on avait cru pouvoir réduire le prétendu « mystère de la vie » à un simple mécanisme chimique moléculaire, la vie semble résister à une telle réduction. Ces découvertes révèlent que la reproduction de l'ADN ne va pas sans des médiations complexes.

Tout d'abord, la cartographie du génome humaine, qui a été achevée tout récemment, nous révèle que le nombre des gènes humains ne dépasse pas 35 000, et des recherches plus récentes nous disent même qu'il est inférieur à 25 000. Ce petit nombre est suffisant pour faire douter de la correspondance biunivoque entre gènes et caractères, entre les génotypes et les phénotypes. Une telle correspondance biunivoque n'explique pas comment une diversité si grande des caractères, dans les phénotypes, pourrait bien surgir d'un si petit nombre de gènes.

Mais la découverte la plus intéressante, c'est que les séquences de l'ADN ne concernent pas toutes la formation de protéines. Il y a en effet certaines séquences d'ADN, et beaucoup en fait, 25% du génome humaine ne se retranscrit point. Ces séquences ne jouent pas un rôle *constructif, organisateur*, relativement au corps vivant. Mais elles ne sont pas simplement « junk », déchet insignifiant. Bien au contraire, elles peuvent avoir des fonctions plus cruciales. Certaines parmi ces séquences non-transcrites, interviennent en fait dans la régularisation de l'activité des gènes. Toutes les cellules d'un corps vivant ont en principe les mêmes gènes, mais elles n'ont pas la même structure, la même fonction. Pourquoi et comment de mêmes gènes, comportant les mêmes informations génétiques, peuvent-ils être différenciés en la diversité des structures et des fonctions des cellules corporelles ? Par une activation *sélective* des informations contenues dans ces gènes. Différentes familles de cellules se forment par un verrouillage de différentes régions des séquences d'un même gène. Ces séquences non retranscrites sont bien celles qui ont été verrouillées permettant ainsi la différenciation des cellules du fait de leur absence. De ce verrouillage régulateur, Jean Claude Ameisen note bien le caractère paradoxal :

De manière étrangement circulaire et apparemment paradoxale, c'est le corps même de la cellule, le cytoplasme, qui exerce le pouvoir d'autoriser ou d'interdire à la cellule de consulter les informations — les gènes — que contient son noyau. Ce sont certaines protéines que fabrique une cellule (à partir des informations contenues dans ses gènes) qui voyagent à leur tour vers le noyau et y verrouillent ou y déverrouillent des gènes »⁵⁰⁸.

Ceux-ci ne participeront pas ou participeront de ce fait à la constitution de la cellule. Or, une *même* protéine peut ou bien verrouiller ou bien déverrouiller des *mêmes* séquences de gènes, cela en fonction d'un changement chimique. Une protéine qui verrouille une certaine région d'un gène peut ne pas la verrouiller, ce qui équivaut à la déverrouiller donc, par une association avec une autre molécule régulatrice, qui l'altère. Cela suggère que certains gènes au moins, non seulement se prêtent à leur (dé)verrouillage par le changement ultérieur des protéines, mais même ne fonctionnent pas si n'a pas lieu la médiation de ces protéines. Au lieu d'une détermination unilatérale de la protéine par l'ADN, il y aurait donc bien une détermination réciproque de l'ADN par la protéine en un cercle, dans la mesure où l'activation de l'ADN dépend en partie de

⁵⁰⁸ J. C. Ameisen, *La sculpture du vivant. Le suicide cellulaire ou la mort créatrice*, Paris, Editions du Seuil, 1999, p. 33-34.

l'activité de ces protéines qu'il produit lui-même.

Egalement, il y a bien interaction entre les gènes du fait de l'intervention des protéines. On pourrait penser à une auto-organisation de la vie par formation d'un circuit en feedback entre la source organisatrice et le résultat temporaire de l'organisation. La vie semble s'organiser d'elle-même de manière très plastique, souple, par une mise au point réciproque entre commencement et résultat. Mais nous ne surestimerons pas cette idée d'une auto-organisation de la vie, car cela comporterait le danger de substantier un simple organisme en une entité autonome. Nous considérons au contraire un organisme comme un réseau de rapports conflictuels entre deux tendances, vitale et matérielle. Au lieu d'auto-organisation, nous parlerions plutôt d'ouverture des gènes à l'environnement, interne et externe à l'être vivant. Le gène est, dans une certaine mesure, bel et bien sensible aux événements de l'environnement, si bien que l'organisation d'un corps vivant s'inscrit dans les réseaux plus larges existant entre les vivants, et entre ceux-ci et leurs environnements naturels. Inversement, ces réseaux plus larges interviennent dans l'activité même des gènes ; sans cette intervention, le gène n'aurait pas le moyen de se reproduire, de se répéter. Entre le gène et son activité de reproduction, il y aurait un certain écart, dans lequel la répétition identitaire du gène serait profondément traversée par la possibilité d'une variation qui procéderait d'une communication avec l'environnement, et cette reproduction ne serait donc pas simplement mécanique. Cette possibilité de communication se reflète dans les interactions entre gènes par l'intermédiaire des protéines.

Il y a d'autres découvertes qui renforcent l'idée d'une ouverture du gène vers l'environnement. Dans les différenciations cellulaires d'un embryon, les informations génétiques contenues dans le noyau doivent se transmettre au cytoplasme qui contient certains matériaux, à savoir les ribosomes, nécessaires à la production des protéines structurées. Cette transmission se fait par l'intermédiaire de l'ARN, acide ribonucléique, un autre acide nucléaire. Il est la première copie de l'ADN, qui se transportera ensuite dans le cytoplasme. Après ce transport, le ribosome rend possible la traduction des informations contenues dans l'ARN en chaînes de polypeptides qui forment les structures des protéines.

Or cette copie qu'est l'ARN n'est pas identique à l'ADN. L'ARN recopie tout d'abord fidèlement les informations de l'ADN, mais avant qu'il parvienne aux ribosomes, l'ARN subit quelques modifications. Dans la séquence d'ADN qui est le code pour un type de polypeptide, comme nous l'avons dit, il y a souvent des régions traduites et des régions

non traduites en polypeptides. Par conséquent, il faut couper les régions non traduisibles et relier les autres régions pour former une autre séquence qui sera complètement traduite en une protéine. C'est le splicéosome, un complexe composé d'ARN et de protéines, qui excise les *introns*, les régions non traduites, et suture les *exons*, les régions traduites de l'ARN original. Après cette modification, l'ARN devient ARN messenger, et il est transporté dans le cytoplasme pour la formation des protéines⁵⁰⁹. Ainsi, à côté de l'intervention de la protéine, de son propre effet quant au (dé)verrouillage des gènes, il y a une autre intervention, et cette fois-ci avant la production de la protéine, et non après. Il ne s'agit pas du (dé)verrouillage des gènes, mais de l'excision, de la suppression même des informations non traduites, non codantes.

La modification par excision et suture des régions d'une séquence d'ADN concerne aussi la différenciation cellulaire. Une même séquence d'ADN peut donner lieu à plusieurs ARNs et protéines par cette modification. Par exemple, le gène *cSlo*, qui est actif dans les cellules du poil de l'oreille interne du poulet, a 576 variants⁵¹⁰. C'est-à-dire que, d'un même gène, peuvent être produites 576 versions différentes de la protéine, et par là les différentes cellules du poil de l'oreille interne. Ces versions permettent à l'oreille du poulet de distinguer différentes fréquences sonores, auxquelles les différentes cellules répondront. « La manière dont le splicing est réglé, — dont chaque cellule décide quels segments de la transcription initiale de l'ARN doivent être inclus dans l'ARN messenger qui sera traduit — n'est pas encore comprise »⁵¹¹. Mais il est probable que cette manière n'est pas explicable par le seul mécanisme moléculaire. L'identité matérielle supposée caractériser la reproduction du gène peut donc être mise en doute, et cela même avant la transmission héréditaire, dans le développement de l'embryon. Avant qu'il soit transmis à la descendance, la toute première activité du gène nous montre que son identité supposée est impliquée, et par là altérée, dans diverses variations, et modifications fondamentales. Cette identité « informatique » du gène est une identité en fait brisée de l'intérieur par la variation, la différence.

Mais toutes ces découvertes ne concernent que les variations dans le développement. Ces variations sont plus ou moins programmées, et n'ébranlent pas l'identité

⁵⁰⁹ La modification en question est observée dans les organismes eucaryotes, qui recouvrent toutes les plantes, tous les animaux, le fungus, et beaucoup des organismes unicellulaires. Cf. Eva Jablonka et Marion J. Lamb, *Evolution in four dimensions* (2006), MIT Press, 2014, p. 65-66.

⁵¹⁰ *Ibid.*, p. 66.

⁵¹¹ *Ibid.*

fondamentale du gène, puisque la transmission des gènes entre les générations n'est pas affectée par ces variations, qui ont lieu au cours du développement de l'embryon. On pourrait toujours soutenir que les variations *héréditaires* viennent des mutations arbitraires moléculaires des gènes. Cependant, par ces découvertes, et d'autres, se trouve posée la question : si le gène est aussi sensible aux changements extérieurs, comment cette identité qui est à transmettre d'une génération à l'autre peut-elle être assurée ? L'identité héréditaire du gène n'est pas réfutée par ces variations, qui n'ont lieu qu'au cours du développement, mais elle est bien mise en cause, en tant qu'elle devient ce qui est à expliquer, puisque le gène est sensible aux changements extérieurs. En réalité, il y a des mécanismes dans l'organisme qui protègent et réparent l'ADN, pour en assurer la reproduction fidèle⁵¹². Quelques protéines dans les cellules corporelles recueillent les molécules qui pourraient léser l'ADN, d'autres réparent l'ADN lésé, en remplaçant les séquences altérées par d'autres séquences similaires qu'elles apportent d'ailleurs. De plus, il existe des systèmes qui vérifient que la transcription et la protéine produite sont correctes, et qui, en cas d'erreur, la rectifient : « ces mécanismes admirables qui maintiennent l'identité transmissible de l'ADN sont censés évolués par la sélection naturelle des gènes qui soignent l'ADN »⁵¹³.

Cela nous conduit à remettre en question l'idée même que les variations des gènes ne se produisent que par des mutations arbitraires au niveau moléculaire. D'une manière ou d'une autre, la relation avec l'environnement et l'exigence de la survie peuvent intervenir dans ces mutations apparemment arbitraires. Par exemple, certains gènes pourraient produire de multiples mutations par leur instabilité particulière, et une situation où la survie deviendrait difficile pourrait favoriser la sélection de ces gènes, parce qu'ils augmenteraient la possibilité de survivre par la production de multiples variants, dont quelques-uns réussiraient à s'adapter à l'environnement hostile. L'environnement n'interviendrait pas directement dans la mutation arbitraire des molécules génétiques, mais pourrait conduire, exiger, conditionner le taux, les types des mutations, par la sélection naturelle des gènes concernés. Comme nous l'avons dit, la stabilité même de l'identité transmissible des gènes est due aussi à la sélection naturelle.

Ce n'est pas que nous nions l'identité répétitrice des gènes. Elle est en fait la base fondamentale de la vie. La base de la vie est bien répétition matérielle. Mais elle n'est

⁵¹² *Ibid.*, p. 86.

⁵¹³ *Ibid.*

pas autosuffisante, elle est toujours médiatisée, supplémentée de manières diverses, par des différences, des variations qui ne sont pas des mutations moléculaires. De là nous obtenons le concept d'une vie traversée sans cesse, et même constituée par la relation de deux sortes de forces, par la force matérielle de se répéter, qui n'exclut cependant pas des changements, mais contingents, aveugles, et par la force vitale, qui n'est cependant pas une force monolithique, substantielle, mais qui opère toujours au travers de réseaux complexes de communications, d'interactions entre vivant et environnement.

Ainsi la biologie contemporaine peut apporter une autorité issue de l'expérience au concept de vie bergsonien. Mais ce n'est pas qu'un concept philosophique puisse être prouvé, démontré par des données scientifiques. Nous ne donnons pas dans un vérificationnisme naïf. Philosophie et science ne sont pas dans un rapport permettant fondation de l'une par l'autre. En fait, il y aurait plutôt circularité. Le concept bergsonien de vie nous fournit un cadre global pour comprendre, interpréter certaines découvertes récentes de la biologie. Bien que nous ne les ayons pas mentionnées, plusieurs approches interprétatives de ces découvertes sont différentes de la nôtre. Par exemple, nous avons distingué notre position de celle qui tourne autour du concept d'auto-organisation. Il n'en reste pas moins que l'interprétation doit s'appuyer sur ces faits empiriques, et renvoyer sans cesse à ces faits comme au fondement de sa validité théorique. Nous ne prétendons donc pas avoir légitimé un concept philosophique par les seuls acquis de la science empirique, sans nulle intervention interprétative. Un concept philosophique n'acquiert une certaine autorité de l'expérience que par son pouvoir de présenter un cadre interprétatif aux découvertes empiriques.

Mais, d'autre part, au cours de cette interprétation, le concept philosophique lui-même peut se voir modifié plus ou moins par les découvertes empiriques qu'il interprète. Dans notre cas, si la force vitale de la vie ne se détermine pas via les réseaux complexes des communications vitales, le concept de vie bergsonien ne peut offrir un cadre interprétatif. La force vitale, la créativité vitale, plaquée sur la répétition matérielle, n'est pas une entité autonome : elle n'est visible que dans les rapports entre les vivants et dans ceux entre vivants et monde matériel. Nous allons voir que c'est à partir du concept de vie lui-même que l'on voit comment se déploient ces rapports. La force vitale nous renvoie en fin de compte à des réseaux spatio-temporels de rapports entre des vivants, réseaux où la tension originaire entre vitalité et matérialité se transforme. Quoi qu'il en soit, science et philosophie entrent ainsi dans une circularité où elles se modifient toutes deux, réciproquement. L'autorité de l'expérience n'est pas celle d'une preuve empirique qui

démontrerait directement la justesse d'un concept philosophique, mais la possibilité apportée à un concept philosophique d'entrer dans une circularité productive avec la science. Nous sommes sûr que le concept bergsonien de vie a la capacité de former une telle circularité, tout en étant modifié par celle-ci.

Ajoutons une précision importante concernant l'ensemble de la démarche qui nous a amené jusqu'ici. Comme nous l'avons dit, l'entreprise de *L'Evolution créatrice* porte sur une circularité, celle entre la théorie de la connaissance et la théorie de l'évolution. Or, à dire vrai, la circularité que nous venons d'invoquer n'est pas celle que met en évidence Bergson. Nous n'avons pas, comme il le fait, commencé par une naturalisation de l'intelligence pour en arriver à une critique fondamentale de l'intelligence. Si nous sommes partis d'une critique de l'intelligence, c'est dans la mesure où nous examinons les arguments avancés par Bergson pour répondre au problème épistémologique-transcendantal d'un fondement de la possibilité pour l'intelligence de connaître la matière par la thèse d'une genèse commune de l'intelligence et de la matière. Nous avons pris notre point de départ non pas dans une biologisation de l'intelligence, mais dans l'accord qu'il affirme de l'intelligence avec la matière, où l'intelligence est fondée comme faculté de connaître la matière. Parce que l'explication du fait de savoir comment l'intelligence peut réussir à connaître la matière précède en principe l'éclaircissement de la nature de l'intelligence comme faculté issue de l'évolution de la vie. Ou du moins, sans parler de priorité en droit, la question de savoir comment l'intelligence est capable de saisir les caractéristiques de la matière est différente, et indépendante, de celle de savoir comment cette faculté reçoit son existence objective de l'évolution.

Et partant de la question du fondement de l'intelligence, nous avons pu montrer que la réponse à cette question n'est pas simplement donnée, mais en quelque sorte *construite* à partir des conditions de cette question. Sa conception de la vie est construite par Bergson de façon à pouvoir rendre possible la genèse commune de l'intelligence et de la matière. C'est bien là le procédé de pensée que nous avons baptisé « réalisme réflexif ». Ce qui nous semble important, c'est qu'un examen du concept bergsonien de vie nous y fait voir une insuffisance et une ambiguïté qui nous contraignent à tenter d'en dégager un autre à partir de sa problématique, pour tenter d'y remédier. La mobilisation de certaines découvertes de la biologie contemporaine permettrait d'établir plus positivement cet autre

concept.

Ce faisant, si nous n'avons pas traité de la biologisation de l'intelligence, c'est parce qu'il nous faut pour cela suivre à nouveau l'histoire de la vie telle que Bergson l'a présentée à partir du concept de vie qu'il avait ainsi dégagé, mais c'est aussi parce qu'il y a selon nous une certaine insuffisance dans la compréhension qu'a Bergson de la fonction de l'intelligence dans l'histoire de la vie, insuffisance qui repose au fond sur la compréhension qu'il se fait de ce qu'est l'espèce humaine. A partir de ce nouveau concept de vie que nous dégageons, l'histoire de la vie ne nous apparaît plus comme celle de forces, de tendances psychiques, mais comme réseaux spatio-temporels de communications entre les vivants et le monde matériel. Dans une telle histoire, la conception de l'intelligence ne peut en demeurer à une caractérisation seulement biologique, mais devient nettement plus problématique, ce qui fait que Bergson devra dans ses ouvrages ultérieurs revenir sur la conception de l'intelligence qu'il présentait dans *L'Evolution créatrice*. Cet examen du concept de vie nous ouvre donc les deux derniers problèmes que nous allons aborder. Nous montrerons que ce nouveau concept de vie nous conduit nécessairement à une *histoire de la vie*, et nous examinerons comment cette histoire nous amène à son tour au *problème de l'homme* en tant qu'il est le vivant intelligent.

7.4. De la tension de la vie à l'histoire de la vie

Pour achever cette étude visant à caractériser le nouveau concept de vie qui se dégage de *L'Evolution créatrice*, repartons de là où nous nous étions arrêtés. Nous avons analysé les deux images de la vie, celle de la vie originaire comme récipient plein de vapeur et fissuré, et celle de la source vitale terrestre comme obus, nous en dégagions un nouveau concept de vie. Or comme nous l'avons indiqué, il y a une réelle différence entre la vie originaire et la source vitale terrestre. La seconde est pour ainsi dire un résultat du développement préalable de la première. Par conséquent, entre les deux existe une différence temporelle. C'est de cette différence que nous voyons l'histoire de la vie commencer. Regardons ce point de plus près.

Au début de notre recherche sur le concept de vie que présente *L'Evolution créatrice*, nous avons décelé une contradiction entre deux concepts, deux représentations de la vie.

La vie de *L'Evolution créatrice* semblait hésiter entre une vie conçue comme la source génératrice de la matière et une vie comparable à un orateur qui tenterait persuader une matière qu'il trouve déjà là et qui, loin d'être dérivée de lui, lui aurait été imposée préalablement comme une condition. A ce problème de deux images qui semblent incompatible de la vie, nous voudrions tenter de donner une solution sous forme d'une « *conjecture cosmogonique* »⁵¹⁴ ou de « dramatisation », en nous appuyant sur nos analyses de la vie originaire et de la source vitale terrestre.

Ces analyses nous ont incité à penser qu'une force, une tendance matérielle, était d'entrée de jeu immanente à la vie, dès son origine, constituant le pôle substantiel de celle-ci. La vie serait bien la source génératrice de la matière, mais ce serait parce qu'elle comporterait en elle-même une matérialité. Sa propre créativité serait alors une variation, ou plutôt une improvisation, sur cette matérialité. La primauté génératrice de la vie sur la matière ne l'exonère donc pas dans ce cas de la nécessité d'une persuasion de celle-ci. La vie se trouve toujours sous la menace intime que constitue la matière, et elle se forme sur la base de ce risque même. Tout se passe comme si elle créait *pour* « *fuir* » cette tendance matérielle, pour ne pas se répéter, pour ne pas rester identique à elle-même. Par là elle s'efforcerait de se séparer en fait de sa matérialité immanente. La genèse primordiale de l'univers matériel serait donc en quelque sorte cet événement de la première fuite de la vie, pour fuir son pôle matériel⁵¹⁵. On peut aussi le décrire comme une expulsion de celui-ci.

De ce mouvement de fuite-expulsion primordial, non seulement le monde, ou plutôt l'univers matériel, serait issu, mais aussi, conjointement, une source de grande vitalité

⁵¹⁴ H. Jonas, *Evolution et liberté*, trad. S. Cornille et P. Ivernel, Prais, Rivages, 2000, p. 196.

⁵¹⁵ A nos yeux, l'hypothèse très hardie mais pourtant assez probable que Jonas a avancée sur la création de l'univers matériel dans son texte intitulé « Matière, esprit et création. Constat cosmologique et hypothèse cosmogonique » (dans H. Jonas, *Evolution et liberté*, *op. cit.*, p. 193-261) peut s'accorder avec notre conjecture. D'après lui, les lois de conservation qui régissent notre univers matériel, à savoir son aspect essentiel d'identité constante, peuvent avoir été produites par « sélection naturelle », car « l'ordre réussit mieux que le désordre » (*ibid.*, p. 199). Au début, il y aurait eu état de chaos où tout aurait été possible, chaos permettant tout aussi bien des entités, des structures, stables et durables, qu'instables et périssables. Les lois, les structures de la matière que nous constatons aujourd'hui pourraient donc être seulement celles qui ont pu survivre aux autres. C'est donc un évolutionnisme élargi à l'échelle de la cosmologie, qui se rapproche fort de la théorie de la sélection naturelle cosmologique proposée par le physicien américain Lee Smolin en 1992. Cet évolutionnisme cosmologique nous permet de supposer « une multiplicité » chaotique qui pourrait être la vie originaire dont nous parlons, vie qui comporte la possibilité, et même la tendance, matérielle.

comme *communauté* (« élan commun »⁵¹⁶) de tendances diverses résistant à la répétition de l'identique. La vie, ou plus précisément l'essence de la vie, ne serait autre que l'événement de cette fuite, qui depuis se transformerait sans cesse en laissant derrière lui, ou pour laisser derrière lui son identique matériel. Pourtant, une séparation réelle, en deux pôles extérieurs l'un à l'autre, serait impossible, si bien que la conséquence de cette genèse serait un engagement de la vie dans l'univers matériel. La matière deviendrait alors condition à la fois interne et externe. La vie devrait en effet dans ce cas lutter contre sa propre tendance à se répéter, mais cette tendance serait aussi très renforcée par la condition externe que l'univers matériel lui imposerait. Ce serait la raison pour laquelle la vie terrestre n'est pas une vie capable de générer elle-même la matière. La vie terrestre, au lieu de pouvoir chercher à creuser une distance maximale d'avec la matérialité, en l'expulsant sous forme d'univers matériel, comme l'avait fait la vie originaire, devrait après l'événement originaire de cette fuite-expulsion, n'ayant pas d'autres possibilité quant à elle, se poursuivre dans la matière, mais en transformant celle-ci de l'intérieur.

La vie, comme différence d'avec soi, se meut donc selon une dialectique, dialectique qui va de la matérialité dans la vie à la vie dans la matière. La différence vitale apparaît d'abord comme la distanciation par extériorisation entre la vitalité (ou tendance vitale) et la matérialité (tendance matérielle). Il en résulte la dualité accompli de l'univers matériel et de sa source proprement vitale, celle-ci se manifestant au sein de la matérialité comme étant une force explosive. Mais, étant toujours différence d'avec soi, la source vitale tend à se différencier, en permettant la distinction, d'une certaine manière de sa propre vitalité qui s'enfuit, qui devient différent, et de sa propre matérialité qui reste identique, répétitif. Cette différenciation de la source vitale ne peut pas être cette fois-ci extérieure, car cela ramènerait la source vitale à la situation antérieure, celle de distanciation par extériorisation, génératrice de la distinction entre source vitale et univers matériel, situation qui avait engendré cet univers matériel, et qu'elle répéterait par conséquent identiquement. La différence vitale prendrait alors la forme d'une distanciation interne entre des développements divers et incompatibles de ses tendances, tendances qui donneraient lieu à autant d'espèces. Parce que le développement de la source vitale prend la forme d'un espace, parce que la source vitale ne se développe qu'en admettant la forme de l'univers matériel. C'est ainsi que la vie s'engage dans l'univers matériel. Loin de faire différence par expulsion de sa matérialité comme auparavant, la vie poursuit

⁵¹⁶ EC, p. 51.

l'accomplissement de sa différence à l'intérieur du monde matériel. D'où « la contradiction ironique de l'organe-obstacle » que Jankélévitch juge être idée des plus profondes et fécondes⁵¹⁷, contradiction parce que « le prisonnier a besoin de sa prison, n'est le peu qu'il est que dans cette prison et grâce à elle ! »⁵¹⁸

C'est alors à cause de cette exigence interne et constitutive de différence d'avec soi que la vie se met dans la situation désavantageuse d'avoir à persuader la matière, dans cette « fatalité humiliante qui nous oblige à composer avec cette matière »⁵¹⁹. De par la logique propre à son essence, la vie, qui avait pourtant été l'origine génératrice de la matière, en vient à se soumettre apparemment à celle-ci. Avec cette dialectique, qui va de la vie comportant la matière à la vie engagée dans la matière, nous pouvons parler d'historicité de la vie. Cette dialectique interdit de revenir à l'état antérieur ; sous l'exigence interne de cette interdiction⁵²⁰ de répéter, la vie produit des moments singuliers, qui constituent une histoire imprévisible. C'est ainsi que la contradiction entre les deux concepts, ou les deux images, de la vie, génère une dialectique qui ouvre à son tour l'histoire de la vie.

L'histoire de la vie n'est autre que la vie elle-même comprise comme différence d'avec soi. C'est que la vie n'est autre désormais que son ou ses développements dans l'espace et dans le temps, ou plutôt dans et comme continuum spatio-temporel, et que ces développements commencent par une certaine dialectique. *La vie est et n'est que son histoire dialectique*. C'est là le sens ultime de cette nouvelle idée de la vie que nous avons tirée de l'analyse des images bergsoniennes qui concluaient la réflexion du philosophe sur ce qu'est la vie. C'est ainsi que nous comprenons la définition bergsonienne célèbre de la vie : « *La vie apparaît comme un courant qui va d'un germe à un germe par l'intermédiaire d'un organisme développé* »⁵²¹. De même qu'il n'y a pas de moi transcendant la durée, la vie n'est pas une substance métaphysique qui transcenderait les rapports historiques entre les vivants, les espèces, mais elle est ces

⁵¹⁷ V. Jankélévitch, *Henri Bergson, op. cit.*, p. 167.

⁵¹⁸ *Ibid.*, p. 168.

⁵¹⁹ *Ibid.*, p. 179.

⁵²⁰ Certes, il ne s'agit point d'une certaine interdiction divine dont la transgression serait devenue impossible. Comme le fil qui tisse la temporalité de la dialectique de la vie n'est rien d'autre que des rapports entre ses tendances antagonistes, ce fil est toujours susceptible d'être rompu. Il n'en reste pas moins qu'une exigence de ne pas répéter est bien le moteur même de ce tissage temporel. Sans que sa satisfaction soit garantie *a priori*, elle donne cependant une orientation à la dialectique de la vie.

⁵²¹ *EC*, p. 27.

rapports mêmes.

Nous pouvons voir ici cependant comment la vie se démarque par ailleurs de la durée. La logique ou le mouvement que nous avons désigné par « dialectique de la durée » était le processus au cours duquel ou par lequel la durée se purifiait en expulsant ses avatars internes de l'espace. Elle n'est pour ainsi dire que *le mouvement même de notre pensée*, qui la découvre et la retrouve comme sa vraie réalité, en corrigeant ses erreurs implicites. Par contre, la dialectique de la vie, elle, est bien *le mouvement du réel* : la vie n'est autre que le développement dialectique de sa propre tension interne ; ce développement ne s'effectue pas dans notre pensée, il a lieu dans la réalité de la vie. Cela confirme pour nous de nouveau ce que nous avons constaté : la durée ne peut intégrer aisément la spatialité matérielle, et pourtant celle-ci n'est pas seulement partie intégrante, mais substantielle de la vie⁵²².

Mais précisons encore ce qu'apporte cette nouvelle conception de la vie que l'on trouve dans *L'Evolution créatrice*, par rapport aux acquis de *Matière et mémoire*. Certes, la vie étant créatrice par variation afin de se distancier de son pôle de tendance matérielle, réapparaît donc entre les deux la tension immanente à l'image invisible de la mémoire, tension entre tendance à se répéter et tendance à ne pas se répéter. La découverte de cette face matérialisante redoutable du passé, en tant qu'il ne fait pas que se prolonger mais qu'il tend à s'imposer sans relâche, tendance aussi dangereuse qu'ineffaçable puisque le passé ne fournit pas simplement une base temporelle au présent mais se pousse aveuglément dans celui-ci au point de tendre à le dévorer complètement, c'était là l'apport propre inestimable de *Matière et mémoire*. C'est un apport dont la nouvelle conception de la vie qui se fait jour dans *L'Evolution créatrice* dépend encore, puisque cette tendance du passé y correspond au pôle substantiel de la vie, l'un des deux pôles constitutifs de la tension, l'autre étant le pôle créateur.

Pourtant, alors que la dialectique de la matière et de la mémoire (ou de l'esprit) était

⁵²² Ce contraste entre l'idéalité de la dialectique de la durée et la réalité de la dialectique de la vie peut rendre compte de la différence entre l'*Essai* et *L'Evolution créatrice*, que certains ont interprété comme le fait que Bergson serait passé d'un point de vue analytique à un point de vue plus métaphysique (Cf. F. C. T. Moore, *Bergson, thinking backwards*, Cambridge University Press, 1996, p. 7-9). Bergson ne semble pas être devenu plus métaphysicien en abandonnant des recherches qui analysaient surtout nos concepts pour y révéler des erreurs de pensée. Nous admettons bien qu'il y a une différence entre ces ouvrages, différence qui peut apparaître à certains égards comme entre une philosophie analytique et une métaphysique. Mais pour nous, cette différence dérive d'une différence, plus fondamentale, entre une métaphysique de la durée et une philosophie de la vie.

animée par la tension de deux forces *égales*, qui étaient indissociables au point d'être immanentes l'une à l'autre, la dialectique réelle « animatrice » de la vie commence par l'immanence de la force matérielle à la vie. C'est que la tension isotrope neutre se dote d'une direction temporelle. Il ne s'agit plus d'une tension également ouverte à des possibilités variant entre les deux extrêmes (la matière et la mémoire pure), mais de la vie menacée par sa propre tendance matérielle immanente. Dans la perspective de la durée, la matière était encore une durée autonome, fût-elle minimale. Par contre, dans la perspective de la vie, la matière est le tout premier produit de l'activité de la tendance vitale, dont elle n'est plus séparable, la vie étant engagée en elle. C'est donc que la première activité de la vie originaire est devenue une aliénation d'elle-même, après une tentative d'expulsion hors d'elle de son pôle substantiel, de *sa* tendance matérielle, dans laquelle elle se retrouve néanmoins engagée, comme vie dans la matière⁵²³. Dans cette activité, il n'y a plus ni durée de pure vie, ni durée de pure matière, mais temps commun de la tendance vitale et de la tendance matérielle, qui coexistent dans l'activité de la vie originaire produisant la matière. Si cette première activité avait été l'extériorisation, l'expulsion de sa tendance matérielle, c'est que cette vie originaire n'était pas constituée par une tension qui aurait pu être équilibrée entre deux tendances antagonistes de force égale. Dans la vie originaire la tendance matérielle prime sur la tendance vitale qui est plaquée sur elle. Cette tension n'est pas seulement irréductible, mais elle penche d'un côté. Tout le mouvement d'ensemble commence donc par l'effort vital tenté pour retrouver, sinon la primauté, du moins l'équilibre dans cette tension.

En somme, tandis que l'univers de *Matière et mémoire* englobait toutes les durées, indifféremment, dans l'univers de *L'Evolution créatrice*, non seulement les rapports entre les êtres sont mis en question, mais ils prennent un sens temporel, historique⁵²⁴. La

⁵²³ Jankélévitch explique tout à fait différemment la différence entre les deux ouvrages : « Voici en effet la grande nouveauté de *L'Evolution créatrice* : dans *Matière et mémoire* l'esprit, sans le corps, se dissipe en souvenirs rêveurs et impuissants ; mais nous savons maintenant que la vie sans la matière serait l'absolu lui-même, dans sa toute-puissance » (V. Jankélévitch, *Henri Bergson, op. cit.*, p. 179). Mais comme nous venons de le montrer, une telle thèse de l'absoluité de la vie ne peut être tout à fait convaincante, car elle présente une faiblesse théorique à l'égard de la positivité de la matière et de l'intelligence.

⁵²⁴ Autrement dit, tandis que *Matière et mémoire* veut rattacher tous les êtres à leur essence, qui est la durée, *L'Evolution créatrice* s'oriente des interrelations temporelles, historiques entre les vivants. Comme Frédéric Worms l'a clairement déclaré, il faut « comprendre le sens de la vie non pas en amont mais en aval, non pas comme relation à la vie, mais comme relation entre les vivants » (F. Worms, « Quel vitalisme au-delà de quel nihilisme ? De *L'Evolution créatrice* à aujourd'hui », *art. cit.*, p. 259).

tension devient mouvement ; dès lors toutes les possibilités, les formes qu'elle comportait ne sont plus également réalisables ; quelques-unes sont irréversiblement détruites, pour d'autres leurs possibilités sont fermées, quelques autres restent encore réalisables.

Chapitre VIII. L'historicité de la vie

8.1. L'unicité de l'histoire de la vie

Mais, pour que les développements de la vie deviennent une histoire, n'y faut-il pas d'abord quelque unité ? Elaborons notre question plus précisément. Pour pouvoir parler d'une histoire, il faut un certain sujet, une substance, un substrat auquel cette histoire est attribuée. Certes, il conviendrait d'éviter ici d'employer des termes déjà trop gros d'implications métaphysiques ou philosophiques, tels que sujet, substance de l'histoire. Si l'histoire de la vie comporte bien une certaine unité vitale pour pouvoir être dite « l'histoire *de la vie* », cette vie-unité ne constitue cependant ni un sujet ni une substance préexistant à ses développements. Elle serait plutôt à rapprocher du sujet de la durée, qui se constitue par et dans cette durée, sujet qui consiste donc dans le lien puissant formé par le prolongement en lui du passé dans le présent.

Toutefois, à dire vrai, ce quelque chose auquel une histoire une est attribuée, à savoir la vie, n'est pas vraiment un sujet-durée, car la dialectique de la vie tend à dissoudre sans cesse irrémédiablement le lien instauré par le prolongement de son passé dans son présent. Le développement dialectique de la vie n'est en effet pas tant prolongement du passé dans le présent, que bien plutôt divergence, dissipation, explosion du passé en plusieurs présents discrets. L'unité originaire de la vie est déchirée *primordialement*. Une vie se divisant sans cesse, comme pour inscrire une rupture irrévocable entre le passé et le présent, comme pour empêcher le retour identique du passé, une vie créant pour contrer le passé, voilà la réalité de la vie que les deux premiers moments de cette dialectique de la vie manifestent, en ouvrant le problème de l'unité temporelle de son histoire.

Ainsi, si l'on voulait chercher encore dans l'histoire de la vie une unité telle comparable à celle que la notion de durée nous présente, nous ne pourrions guère la trouver, vu la discontinuité irrémédiable de ses moments, causée par son incessante auto-subdivision, tout comme Clio, la muse de l'histoire, le dit : « Voyez-vous, moi l'histoire

je ne suis pas bergsonienne »⁵²⁵. Pour la lignée végétale et la lignée animale qui se sont développées dès le début dans des directions différentes, quelle commune temporalité peut-on construire ? Tant que l'on veut penser l'unicité de l'histoire de la vie en fonction de l'unité de la durée, tant que celle-ci demeure le seul paradigme pour penser une unité sur laquelle fonder une histoire, l'on ne pourra résister au pouvoir dissolvant du mécanisme, qui ne voit dans les divers développements de la vie qu'autant d'enchaînements dispersés de relations de cause à effet entre environnement et formes du vivant, interdisant toute perception d'aucune unité supérieure qui pourrait les relier en une totalité.

L'unité qui fera de ces développements explosifs et divergents, qui sont la vie, *une* histoire, devra donc être trouvée à un tout autre niveau que celui de cette continuité intime et linéaire entre le passé et le présent qui est celle de la durée. Il devra s'agir au fond d'un temps qui se tisse à travers les séparations *spatiales* existant entre les lignes divergentes de la vie, d'un temps qui ne lie le passé au présent (ou aux présents) que par l'intermédiaire d'une spatialité. Ce besoin dont nous parlions d'un sujet, d'un substrat de l'histoire, ne pourrait en fait assuré que par le lien temporel, qui comporte d'une certaine façon toujours une spatialité.

Remarquons cependant brièvement que cette spatialité n'est pas celle de la matière. Nous voulons dire par là que *L'Evolution créatrice* présente bel et bien un autre temps que la durée, autre temps impliqué dans la nouvelle conception de la vie que nous avons présentée. Il s'agirait plutôt dans ce temps d'une certaine spatialité que le temps prendrait comme sa propre forme, précisément pour éviter la spatialité matérielle. Ce serait une spatialité tout à fait spécifique, qui serait *une figure de cette temporalisation* dont nous avons défini le sens dans notre étude de *Matière et mémoire* : ce ne serait pas la spatialité matérielle, qui n'est qu'*une modification intrinsèquement détemporalisatrice du temps*. C'est ainsi que la vie nous reconduit à la question du temps.

Insistons encore sur le fait que ce temps historique n'est pas posé comme une conséquence qui serait en un sens séparable du concept de vie lui-même, concept de vie qui ne se détermine que par la tension susdite de deux tendances. Certes, il nous semble avoir déjà établi ce point, et mais cependant, la nécessité de poser la question du temps, de l'unité temporelle de l'histoire de la vie, nous pousse plus loin et nous oblige à

⁵²⁵ C. Péguy, « Dialogue de l'histoire et de l'âme charnelle », dans *Œuvres en prose complètes*, t. III, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1992, p. 667.

reformuler cette thèse jusqu'à en radicaliser le sens.

C'est en effet à la lumière de la question de l'historicité propre à la vie que la dialectique de la vie trouve son sens plein. Si la vie est sa propre histoire, ce n'est pas seulement parce que la dialectique que la tension constitutive de la vie a pour dynamique interne nous amène à suivre son développement jusqu'au bout, mais c'est aussi parce qu'il n'est pas possible de distinguer *par principe* la tension originaire de ses développements. C'est que l'on ne peut pas penser la tension en question comme étant l'essence de la vie si on la sépare conceptuellement de ses développements. Les penser ensemble prémunit contre toutes sortes de tendances à substantialiser la vie. La vie n'est pas une substance qui serait opposable d'une certaine manière à la matière. Elle est plutôt l'ensemble des processus où forces vitales et forces matérielles se rencontrent pour former plusieurs formes de vivants. Les deux premiers moments de la dialectique de la vie, expulsion de la tendance matérielle et inscription dans la matière, montrent bien qu'il n'y a pas substantialité de la vie, qu'elle n'existe pas sans le pôle de sa tendance matérielle, tout en étant en conflit avec celle-ci. En fait, pour Bergson lui-même, la vie n'est-elle pas avant tout « *une réalité qui se fait à travers celle qui se défait* »⁵²⁶?

Dans le texte de Bergson, ce dont nous pensons devoir tenter la lecture, c'est celle de l'admission implicite du fait que la vie, qui en tant que source génératrice de la matière risquerait d'apparaître comme une substance métaphysique, se réduit au contraire de plus en plus, comme pour prévenir ce risque, à la manifestation d'un ensemble de processus aux évolutions diverses, dont l'unité en vient à devoir par conséquent être mise en question dans la perspective du temps. Avec le développement de la dialectique de la vie, nous n'obtenons pas seulement un concept de vie qui comporte la matérialité comme son pôle substantiel, mais aussi une désubstantialisation de cette vie, qui se résout dans les relations temporelles de processus-formes créés par la tension, à la fois intenable et insoluble, entre sa tendance vitale et sa tendance matérielle. La vie n'est plus considérée dans sa fuite incessante de la matérialité, mais dans les formations créatrices engendrées par cette fuite, et *exclusivement en celle-ci*. C'est-à-dire que la vie n'existe pas en dehors de la formation de ces formes matérielles du vivant, même si elle les crée en les traversant et en en sortant, ne s'y réduisant donc pas, sans être pour autant « en plus ». Nous trouvons une formule de Pierre Macherey qui résumerait bien l'enjeu de notre propos : « La véritable alternative à l'ontologie, et à ses déterminations univoques, c'est

⁵²⁶ EC, p. 248.

l'histoire [...] »⁵²⁷.

Dans la genèse commune à la matière et à l'intelligence, nous avons souligné que la vie ne se sépare jamais complètement de sa tendance matérielle. Que cette genèse soit distanciation maximale et extériorisation de cette matérialité, cela prouve précisément que, pour pouvoir en être expulsée, cette matérialité était intérieure à la vie, et cette immanence lui est d'ailleurs tellement essentielle que même cette « expulsion » n'en pourra être séparation absolue, aboutissant tout au contraire à imposer la matière comme une condition externe à la vie. Jusqu'ici, il reste cependant vrai que la dynamique de cette dialectique de la vie peut maintenir l'illusion d'une vie transcendante, qui pourrait exister sans aucune matérialité. L'idée même de fuite semble présupposer cette illusion⁵²⁸. Tout se passe comme si la vie fuyait sans cesse la matérialité, qui est pourtant son pôle substantiel, comme fascinée par le rêve d'une vie purement immatérielle.

Pour couper résolument court à cette illusion, il faut donc s'efforcer de concevoir pour elle-même la positivité de cette tension contradictoire de la vie et de la matière. Vie et matière, en tant qu'elles se rapportent dès lors l'une à l'autre dans une relation d'extériorité réciproque peuvent créer ensemble de nouvelles formes, qui ne seront ni purement matérielles ni purement vitales, dont chacune n'aura qu'une unité fragile, une unité de rupture. Une telle unité de rupture peut certes être défaite en d'autres choses, en d'autres unités tout aussi fragiles, mais elle reste aussi ouverte pour participer à la formation d'autres unités plus larges, plus grandes. La vie participe à ces formations créatives, *par la façon très ironique de s'en absenter, de les fuir sans cesse*⁵²⁹.

Pour expliquer comment l'organisation vitale se fait, Bergson a recours à son exemple préféré, à l'exemple de la traversée par la main de limaille de fer⁵³⁰. La situation est la même que dans le cas de la genèse idéale de la matière. De même que la vie originale

⁵²⁷ P. Macherey, *Le Sujet des normes*, Paris, Editions Amsterdam, 2014, p. 79, n. 55.

⁵²⁸ D'où l'hypothèse troublante de Bergson d'« un individu unique en lequel, par suite de transformations réparties sur des milliers de siècles, se serait effectuée l'évolution de la vie » (*EC*, p. 53), que nous avons déjà évoquée, et sur laquelle nous reviendrons plus tard.

⁵²⁹ C'est que la différenciation vitale n'est pas exclusivement positive, mais est un processus où s'inscrit un antagonisme. Allant dans le même sens que notre interprétation, Camille Riquier souligne la négativité finie de ce processus en critiquant l'interprétation trop « puissantialiste » de Deleuze, qui tient la différenciation ou subdivision de la vie pour un mouvement positif et créatif : « Ce qui porte la vie à se différencier en séries divergentes le long desquelles se créeront les espèces est l'effet de son impuissance, non de sa puissance. Il n'y a pas un mouvement de dissociation, mais une dissociation de mouvement » (C. Riquier, « Vie et liberté » dans A. François (éd.), *L'Evolution créatrice de Bergson, op. cit.*, p. 148). Mais nous allons voir que cette dissociation de mouvement retient quelque positivité quand même.

⁵³⁰ *EC*, p. 95-96.

avait laissé derrière elle la matière comme le résidu de son passage, de même les formes organiques des vivants terrestres ne sont que les traces que la fuite créatrice de la vie laisse dans la matière. La matière elle-même, à savoir l'univers matériel, était résidu, mais les formes matérielles que prennent les vivants le sont également. La forme organique, « c'est une négation plutôt qu'une réalité positive »⁵³¹.

Cependant, il y a là une différence évidente aussi. La matière brute issue de la vie originiaire par tentative d'expulsion de son pôle matériel, de sa matérialité, est l'absence *quasiment* absolue de la vie, alors que les formes organiques sont toujours vivantes, sont de la matière animée par la vie. Si la pure matière est représentable comme mouvement tombant, les formes organiques semblent bien relever d'un mouvement ascendant qui, sans être inverse, du moins suspend un temps le mouvement matériel. Fuite de la vie dans une forme organisée ne veut pas dire que la vie en soit littéralement absente. Cela veut dire seulement que la vie ne se substantialise pas en ces formes créées, car étant les produits des deux tendances en conflit, elles sont de rupture, fragiles, ouvertes et pouvant subir sans cesse non seulement décompositions mais aussi recombinaisons, en d'autres formes plus grandes. La vie s'en absente donc non pas au sens où elle quitterait ces formes organiques, mais au sens où elle n'y reste pas enfermée mais les traverse en les reliant, et plus fondamentalement *en allant à la fois en amont et en aval d'elles*. Ce « là » où va la vie par sa fuite des formes matérielles, c'est « l'entre » elles, les relations entre elles, mais il ne se trouve pas en dehors de toute matérialité ni hors des formes matérielles des vivants⁵³². Si la vie est absente, c'est avant tout d'elle-même, d'un lieu qui lui serait propre. Elle n'est pas même différence errant, au risque d'être substantialisée paradoxalement comme Différence quasi transcendentale ou même nouménale en une certaine métaphysique. Elle est seulement l'ensemble ouvert des relations et des rapports entre les vivants.

⁵³¹ *Ibid.*, p. 94.

⁵³² Nous entrevoyons par là la possibilité de surmonter la distinction ou le dédoublement ontologique, distinction entre deux sens de la vie, vie et vivants, distinction que Renaud Barbaras repère comme la marque de l'échec du bergsonisme, qui serait selon lui incapable de saisir le mode d'être propre de la vie comme vivant : « Il y a la vie « en soi », pur élan créateur, et il y a la vie comme réalisation effective de cet élan, vie aux prises avec la matière » (R. Barbaras, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Paris, J. Vrin, 2008, p. 151). Au lieu de cette distinction entre vie et vivants, qui ne va pas sans faire penser à la distinction heideggerienne de l'Être et des étants, nous proposons de penser la vie comme l'ensemble des rapports spatio-temporels entre les vivants, rapports qui constituent bien ces derniers.

8.2. Une communauté « affective »

Pour l'élucider davantage, rappelons la fiction bergsonienne d'un corps unique de la vie, d'un vivant unique qui évoluerait indéfiniment sans se diviser, que nous avons mentionnée plus haut dans une note. Le commentaire à cette fiction, donné par Bergson, vaut d'être examiné :

Cette question [sur la probabilité d'un vivant unique] se pose, sans doute, quand on compare la vie à un élan. Et il faut la comparer à un élan, parce qu'il n'y a pas d'image, empruntée au monde physique, qui puisse en donner plus approximativement l'idée. Mais ce n'est qu'une image⁵³³.

Nous pouvons considérer ce commentaire dans une autre perspective que celle que nous avons adoptée auparavant. D'après ce commentaire, l'hypothèse fictionnelle d'un corps vivant unique, qui évoluerait sans se diviser, n'est que le sous-produit d'une extension incontrôlée de l'image de l'élan. En effet, un élan est bien numériquement *un*, tandis que la vie n'est ni une ni multiple. Quand l'on s'interroge sur la probabilité qu'aurait eue la vie d'évoluer en un corps vivant *unique* plutôt qu'en séries *multiples* divergentes de vivants eux-mêmes innombrables, une telle question se fonde bien sur une distinction numérique entre un et multiple.

Mais, comme Bergson aime à le dire, « la vie est en réalité d'ordre psychologique, et il est de l'essence du psychique d'envelopper une pluralité confuse de termes qui s'entrepénètrent »⁵³⁴. L'hypothèse de l'évolution d'un seul vivant se révèle par là une simple illusion, non seulement en tant qu'elle s' imagine la possibilité d'un être numériquement un de la vie, mais, davantage encore, en tant qu'elle suppose que les séries divergentes des vivants par lesquelles l'évolution réelle s'est faite seraient numériquement multiples. Mais elles ne font ni un ni plusieurs.

Par conséquent, l'illusion, en un sens inévitable, que l'image de l'élan provoque, n'est pas seulement celle de la possibilité que l'évolution de la vie aurait pu se faire sans se diviser, et donc dans un corps vivant unique. Cette limite de l'image de l'élan, qui la rend trompeuse, tient à ce qu'elle nous masque la réelle nature de la forme, toute particulière, qui ne relève pas du nombre, de ce combien illusoire, qu'ont pris les séries, les lignées des vivants dans l'évolution réelle. La question de la probabilité de l'évolution au travers

⁵³³ EC, p. 258.

⁵³⁴ Ibid.

d'un seul organisme est d'emblée dénuée de sens, parce que l'évolution réelle ne s'est d'ores et déjà pas faite au travers d'une réelle multiplicité numérique de vivants.

Toutefois, ce qui importe, c'est que l'évolution réelle est cependant bien différente de cette pénétration réciproque des termes que la durée nous présente, et cela quoi qu'en dise Bergson, qui y insiste pourtant. En effet, l'évolution réelle apparaît comme une dialectique entre individualité et association :

Partout, la tendance à s'individualiser est combattue et en même temps parachevée par une tendance antagoniste et complémentaire à s'associer, comme si l'unité multiple de la vie, tirée dans le sens de la multiplicité, faisait d'autant plus d'effort pour se rétracter sur elle-même⁵³⁵.

Cette phrase contient deux points essentiels pour notre propos.

1) Tout d'abord, « l'unité multiple de la vie », qui est pensée explicitement à l'instar de la durée, prend dans l'évolution réelle, pour ainsi dire, la forme de l'entrelacement de deux tendances antagonistes, qu'il semble pertinent de baptiser dialectique⁵³⁶. Cette dialectique de l'individuation et de la composition par association est bien la forme réelle de l'unité multiple de la vie. C'est que la vie ne nous apparaît pas comme une durée fusionnelle, mais plutôt comme une suite de mouvements dialectiques oscillant sans cesse entre une multiplicité d'individus et une unité collective, mouvements qui sont *comme autant d'efforts pour retrouver l'état originaire de la vie, celui qui est supposé pensable sur le modèle de la durée*. Certes, ces efforts ne parviendront jamais à faire retrouver cette unité multiple supposée être celle de la durée. La vie originaire, ou la source vitale, est irrévocablement perdue, a disparu. Au lieu de l'unité multiple d'une pénétration réciproque, la vie se déploie en séries distinctes, divergentes. Mais ces séries ne sont pas autant d'états ou de choses statiques. Ces séries n'existent que dans les mouvements qui les lient et qui les dissocient. « Partout », écrit Bergson, c'est-à-dire dans chaque série, dans chaque ligne, et entre ces séries, les vivants se dissocient et s'associent sans cesse : « Les individus se juxtaposent en une société ; mais la société, à peine formée, voudrait fondre dans un organisme nouveau les individus juxtaposés, de manière à devenir elle-même un individu qui puisse, à son tour, faire partie intégrante d'une association nouvelle »⁵³⁷. La pénétration réciproque fait ainsi place à une

⁵³⁵ *Ibid.*, p. 259.

⁵³⁶ « De là, dans tout le domaine de la vie, un balancement entre l'individuation et l'association » (*ibid.*).

⁵³⁷ *Ibid.*, p. 259-260.

dialectique de l'individuation et de l'association. Comme nous l'avons montré dans notre analyse de la création des formes vivantes par la vie s'en absentant, chaque vivant s'ouvre toujours à d'autres vivants pour former ensemble un nouvel individu, une autre association. Cette ouverture est bien l'autre face, l'envers, de la fuite de la vie « entre » les vivants.

2) De plus, ce lien entre les vivants n'est pas seulement un lien qui se forme par un mouvement vers l'extérieur. Un vivant ne s'ouvre pas seulement vers un autre vivant qui lui est extérieur, ou vers une association au-delà de lui, quelque chose de plus grand que lui. Ce lien se forme également par un mouvement intérieur : « Très probablement, ce ne sont pas les cellules qui ont fait l'individu par voie d'association ; c'est plutôt l'individu qui a fait les cellules par voie de dissociation. Mais ceci même nous révèle, dans la genèse de l'individu, une hantise de la forme sociale, comme s'il ne pouvait se développer qu'à la condition de scinder sa substance en éléments ayant eux-mêmes une apparence d'individualité et unis entre eux par une apparence de sociabilité »⁵³⁸. Un individu, une forme organique ne se crée pas sans rester en même temps une société. L'individualité dans la vie est toujours à la fois socialité. Autrement dit, les individus se créent aussi par dissociation interne d'un individu.

Nous avons vu que Bergson repère dans l'individualité vivante une tension entre le maintien de son individualité et la reproduction, voire fait de celle-ci la cause de la mort de l'individu. La reproduction, ce n'est rien d'autre qu'un effet de cette tendance à la dissociation interne ; quand une partie d'un individu vivant peut survivre après s'en être détachée, et former un autre individu, il y a reproduction. C'est cette tendance à la dissociation interne qui, en un sens, détruit un vivant de son intérieur même, pour le faire mourir. Quand Bergson parle d'une *hantise* de la forme sociale, il ne s'agit pas seulement de la subsistance latente d'une socialité. On peut à bon droit élargir le sens de hantise et le mettre en rapport avec la mort. La genèse d'une pluralité à partir d'un individu vivant est en réalité la genèse d'une société interne, mais cette société peut ne pas respecter les limites nécessaires à la vie individuelle de cet individu. En tant que société, elle tend alors à s'élargir, sans égard pour l'individu, et cela amène celui-ci à sa mort éventuelle. Dans cette socialité interne qui se constitue à l'intérieur de l'individu, mais pour elle-même, rôde l'ombre de la mort comme fantôme le menaçant d'une

⁵³⁸ *Ibid.*, p. 260-261.

scission interne fatale⁵³⁹.

Ainsi, un individu n'est jamais que relatif, il n'est créé que se dépassant à la fois de l'intérieur et de l'extérieur ; il n'a de forme individuelle que limitée, s'ouvrant à la fois vers une dimension plus grande (l'association externe) et vers une dimension plus petite (la dissociation interne) que la sienne. La création d'un individu ou d'une forme organique est ainsi un mouvement qui va à la fois au-dessus et au-dessous du déjà créé, pour lier celui-ci à d'autres formes, du passé, du présent, et de l'avenir. C'est que l'individu, même s'il subsiste comme tel, ne reste jamais en vie qu'en se connectant à d'autres, en participant donc à la formation de sociétés, de communautés. Là où Bergson voit « un balancement entre l'individuation et l'association »⁵⁴⁰, ne faut-il donc pas voir déjà la forme de la communauté ? Au lieu de parler d'alternance de l'individuation et de l'association, il conviendrait d'envisager la communauté des vivants comme se formant déjà dans la création d'un individu, puisque cette création ne produit celui-ci qu'en le dépassant, en le conduisant ainsi à d'autres individus et des associations. Ce qui n'est ni un ni multiple, ce n'est pas seulement la durée psychologique mais aussi la communauté des vivants. Quand Bergson conçoit « un balancement entre l'individuation et l'association » ne manifeste-t-il pas, en réalité, seulement une tendance *nostalgique* à vouloir retrouver l'unité multiple de la durée perdue, de telle sorte que Bergson resterait prisonnier de cette logique de la pénétration réciproque ?⁵⁴¹ Ce qui se dessine en réalité en filigrane est plutôt une communauté toute particulière entre des vivants qui se sont certes séparés en jouant sur la spatialité externe, mais qui forment cependant une communauté en la créant dans et par leurs rapports réciproques.

Mais il faut encore ajouter une précision importante. Nous remarquons une différence entre la communauté en question, décelée dans la création de chaque forme organique, et les associations réelles entre vivants. La communauté en question n'est certes pas un individu, mais pas non plus une association au sens que Bergson donne à ce terme, car à

⁵³⁹ En fait, la mort contribue aussi à la formation et à l'évolution d'un organisme individuel comme société interne, car celle-ci ne se forme et ne vit que sur la base de morts innombrables de cellules. La mort est un autre nom de la plasticité de la vie, qui n'est obtenue que par une destruction. Cf. Jean Claude Ameisen, *op. cit.*

⁵⁴⁰ *EC*, p. 259.

⁵⁴¹ Pourtant, la vie bergsonienne ne doit pas être nostalgique. Camille Riquier saisit bien quelle est l'attitude fondamentale de Bergson à l'égard de l'écoulement du temps, qui n'est point celle d'une recherche du temps perdu : « Ce qui est perdu n'est pas retrouvé. Mais ce qui est trouvé n'était pas même attendu. Et la joie de l'inouï et de l'inespéré nous offre ainsi d'espérer encore, surmontant sans cesse le possible désespoir qu'entraînerait la perte inconsolable » (C. Riquier, *op. cit.*, p. 336).

l'encontre de l'association, *la communauté ne se forme pas par un rassemblement externe d'individus, mais du fait de tendances internes propres à chaque individu, le débordant à la fois au-delà et en-deçà de lui*⁵⁴². Avant de contribuer à la formation d'associations réelles qui soient plus grandes ou plus petites que lui, un individu appartient déjà *par principe* à une communauté sans contours nets, par l'ouverture même que sa propre création lui impose. C'est en vertu de cette ouverture, de cette communauté historique, que chaque individu peut former des associations réelles. Cette communauté, qui est au fond constituée par les rapports réciproques entre les vivants, rapports mêmes qui forment ces vivants, fonde la possibilité des associations réelles. Sans cette communauté formée par l'ouverture indéterminée, illimitée de chaque vivant vers les autres, il n'y aurait pas la possibilité de se rapporter à l'autre, et il n'y aurait donc pas même possibilité d'associations réelles.

Rappelons que nous avons défini la spatialité matérielle comme étant la matrice pour tout rapport à l'altérité. L'autre, c'est celui ou ce qui est séparé de nous au moins par la spatialité, qui nous est opaque du fait de la matérialité, mais que nous pouvons rencontrer aussi dans cet espace qui le sépare de nous. Dans cette mesure, l'espace matériel est tout aussi bien la condition de l'ouverture vers l'autre. La vie comporte une spatialité en elle, comme la condition de son développement, mais cette spatialité n'est certes pas l'espace géométrique, car c'est un espace qui a un lien intime avec le temps. Il faudrait parler plutôt du continuum spatio-temporel où l'histoire de la vie se déroule. La communauté historique est donc l'ensemble des rapports entre les vivants qui constituent ce continuum spatio-temporel.

Or nous avons constaté la présence d'une idée de communauté qui comportait une certaine spatialité, une certaine matérialité, dans l'analyse bergsonienne de la sensation

⁵⁴² Cette idée d'individualité approcherait assez bien de ce que Simondon entend par sa notion de « transindividualité » (G. Simondon, *L'Individuation à la lumière des notions de forme et d'information* (1964), Grenoble, J. Million, 1995). Malgré des différences non négligeables, Bergson et lui convergent vers l'idée d'une individuation qui ne se fait qu'au sein d'un réseau entre individus, tout en formant par là simultanément ce réseau lui-même. A nos yeux, cette convergence fait inscrire la pensée de Bergson dans cette filiation pour ainsi dire *méontologique* dont Etienne Balibar a reconstruit la version spinoziste dans son article fondateur « Individualité et transindividualité chez Spinoza », dans P.-F. Moreau (éd.), *Architectures de la raison. Mélanges offerts à Alexandre Matheron*, Paris, ENS Editions, 1996, p. 35-46). Il y présente une hypothèse selon laquelle l'*Ethique* peut être considérée comme « l'alternative spinoziste à l'ontologie, si nous admettons que, à la même époque exactement, celle-ci se trouve refondée en tant que philosophie première, en même temps qu'elle reçoit enfin son nom » (*ibid.*, p. 35). Il s'agit bien d'une théorie de la complexité empirique des relations spatio-temporelles qui constituent les êtres.

affective, de l'affection, de *Matière et mémoire*. Un organisme y apparaissait comme une communauté dans la douleur ; la douleur est une réaction limitée, localisée. Autrement dit, c'est la tendance, matérielle, à réagir immédiatement qui, au lieu d'être interrompue, est conservée dans l'organisme. Les parties vivantes d'un organisme partagent la matérialité, sans pouvoir l'expulser, si bien que cet organisme comporte une certaine spatialité, à savoir la distance interne, ou « altérité sans distance »⁵⁴³ qui est le corps propre lui-même. Par conséquent, c'est bien ce partage de l'espace matériel qui crée un organisme en en faisant une communauté. Nous retrouvons cette même logique dans l'histoire de la vie. En ce sens, l'histoire de la vie portera sur ce qu'on peut appeler une communauté *affective*.

Ainsi, la vie, qui nous apparaissait comme conservant encore la possibilité d'une vie transcendante, à cause de sa détermination métaphysique par la tension de la vie originaire, se manifeste désormais comme traversée entre les formes organiques. Avec l'histoire de la vie, nous passons définitivement de la durée à cette traversée entre les vivants. L'unité de cette traversée est bien ce qui est interrogé par notre question sur le temps.

C'est pourquoi nous avons réaffirmé que la vie est son histoire. Il faut comprendre cette thèse au sens fort. La vie n'est pas une substance dont l'unité serait donnée par celle de sa tension interne inapaisable, de telle sorte que cette tension jouerait le rôle d'un principe supérieur pour les développements historiques de la vie. Non, la vie se réduit, sans reste, à son histoire, au point qu'il nous faut rechercher l'unité qui peut rendre possible cette histoire non pas dans cette tension seulement conceptuellement définie et définissant seulement conceptuellement la vie, mais dans le développement explosif de la vie. En comprenant ce qu'accomplit le mouvement *transitif* du verbe « être » dans l'énoncé « la vie *est* son histoire », au sens de « la vie devient son histoire et n'est plus qu'elle », il est possible de surmonter définitivement l'illusion d'une vie purement immatérielle et de s'ouvrir à l'histoire de la vie comme seule réalité de la vie et aux problèmes proprement philosophiques que pose alors celle-ci. En d'autres termes, la vie ne se meut alors plus dans la double polarité interne constituée par le vital et le matériel, mais seulement dans les rapports multiples entre formes vivantes⁵⁴⁴.

La preuve que la dialectique de la vie n'est plus réglée par la tension originaire et

⁵⁴³ R. Barbaras, *Vie et intentionnalité. Recherches phénoménologiques*, Paris, J. Vrin, 2003, p. 44.

⁵⁴⁴ Ainsi, nous radicalisons la critique bergsonienne du « principe vital » du vitalisme en l'appliquant à Bergson lui-même (*EC*, p. 42-44).

simple entre matérialité et vitalité, mais par les rapports entre les vivants, se trouve dans l'introduction d'une nouvelle détermination de l'*état inconscient*. Dans *L'Evolution créatrice*, Bergson distingue pour la première fois deux espèces d'inconscience, la conscience *nulle* et la conscience *annulée*. « Conscience nulle » signifie tout simplement absence de conscience, alors que « conscience annulée » désigne le refoulement de la conscience du fait que « la représentation est bouchée par l'action »⁵⁴⁵. La notion de conscience annulée reprend donc la logique de la neutralisation que Bergson avait développée dans son argumentation visant démontrer l'existence de l'image en soi de la matière dans *Matière et mémoire*, mais avec un écart important. Elle est appliquée ici aux vivants, non à la matière ; elle sert à caractériser des phénomènes proprement vitaux tels que l'instinct animal et végétal, ou l'état général de la plante. La matière s'éloigne donc ici davantage de la conscience, en devenant néant absolu de conscience : « La pierre n'a aucun sentiment de sa chute »⁵⁴⁶.

En faisant ainsi de la matière l'opposé simple, absolu, et extérieur à la conscience et à la vie, Bergson contredit la conception de la matière qu'il avait développée dans *Matière et mémoire*, mais encore aussi dans certains endroits de *L'Evolution créatrice*. La matière n'est plus ici cette conscience annulée, neutralisée, susceptible de s'appeler durée, mais conscience nulle, simple zéro de conscience qui ne garde plus rien de cette dynamique paradoxale de la neutralisation que présentait *Matière et mémoire*.

Toutefois, il nous semble encore possible de concilier ces deux déterminations de la matière, celle comme conscience neutralisée de *Matière et mémoire*, et celle comme conscience nulle de *L'Evolution créatrice*. Pour une telle conciliation, il convient de faire une autre distinction concernant la matière, qui n'était pas explicite dans *Matière et mémoire*. C'est la distinction entre les deux pôles de la relation perceptive, représentation perceptive et sujet percevant. La représentation matérielle, à savoir l'image en soi, existe bien dans la matière elle-même, tout en y étant sans cesse neutralisée. Or cette image en soi n'est pas en elle-même perception. En effet, l'image en soi n'est que l'objet ou plutôt le corrélat de la perception d'un sujet percevant. La raison pour laquelle la matière pouvait être considérée comme une conscience est seulement que la matière contenait l'image en soi, et par conséquent son caractère de « conscience » avait un sens très limité. La matière ne peut pas être une sorte de conscience qui perçoit, mais possède simplement

⁵⁴⁵ *Ibid.*, p. 145.

⁵⁴⁶ *Ibid.*

la possibilité de devenir objet perçu dans la relation perceptive⁵⁴⁷. Dans la mesure où la matière possède cette possibilité de devenir le corrélat d'une conscience perceptive, elle peut être dite consciente, comme on dit « état conscient », où ce n'est pas l'état lui-même qui est conscient. Ainsi ce n'est pas qu'elle soit en elle-même consciente, en elle-même une conscience. La matière peut être dite consciente au sens où elle est pour une conscience perceptive, non au sens où elle serait en elle-même conscience de quelque chose d'autre, et encore moins d'elle-même, *a fortiori*. Autrement dit, l'être conscient de la représentation matérielle est en quelque sorte suspendu entre le mouvement mécanique et la conscience du vivant. Alors que le mouvement mécanique n'entre pas dans une relation perceptive avec une conscience, de telle sorte que ce mouvement peut seulement être l'objet d'une description quantitative de la science naturelle, la conscience du vivant perçoit la représentation matérielle, en interrompant le mouvement mécanique, comme nous l'avons vu précédemment (voir le chapitre II). En un mot, la matière est le conscient neutralisé, mais non la conscience neutralisée, parce qu'elle n'a jamais été conscience. Dans cette mesure, elle est conscience nulle. Ainsi, le terme nouvellement introduit par Bergson ici de « conscience nulle » précise le statut de la matière par rapport à la conscience, sans démentir complètement la thèse de *Matière et mémoire*.

Cependant, nous avouons que c'est là une interprétation *rétrospective* qui systématise en intégrant rétroactivement *Matière et mémoire* dans le système nouveau de *L'Evolution créatrice*. La différence textuelle reste encore un fait constatable, même si notre interprétation conciliante nous semble soutenable, et il faut encore se demander : dans *L'Evolution créatrice*, comment comprendre la signification du fait que la conscience annulée n'est plus attribuée à la matière mais au vivant ? L'enjeu, selon nous, est qu'en faisant reculer d'un niveau de plus la matière de la conscience, Bergson montre que se présentent deux dangers pour les vivants. Le vivant n'est plus menacé seulement par la mort, qui le reconduit à l'état matériel, conscience nulle. La conscience annulée, neutralisée, la conscience endormie, devient aussi un danger grave pour le vivant. Car c'est là un autre état de type matériel ou « matérialisant » pour le vivant. Devenir du vivant ne s'effectue pas seulement en devant subir la répétition matérielle du fait que la matière participe à la vie en étant devenue immanente à la tendance vitale, ou vitalité, mais le vivant court désormais le risque d'une répétition de type vital, qui ramène sa

⁵⁴⁷ C'est pourquoi nous avons déjà caractérisé l'image en soi en termes phénoménologique comme suivant : « la structure de corrélation de l'intentionnalité *avant même et en attente de* l'émergence du sujet conscient de cette intentionnalité ».

conscience à une conscience annulée, même si elle n'est pas nulle comme dans la mort. Le vivant ne répète donc pas seulement matériellement en régressant dans l'histoire de la vie pour devenir finalement matière brute, mais il peut répéter aussi en continuant de vivre, en piétinant sur place. Le vivant est donc guetté par deux dangers, le danger de reculer, et le danger de rester sur place.

Or ce dernier a plusieurs causes en fonction des degrés, des qualités du développement de la vie. Si la plante est inconsciente, c'est parce qu'elle a emprunté la voie menant vers une accumulation d'énergie sur place, en abandonnant toute tendance à la mobilité. Mais si certains animaux deviennent ou sont redevenus inconscients, c'est en partie à cause des contraintes que leur milieu leur impose, liées au faible degré de développement de leur animalité. Il s'agit d'une dégénérescence ou plutôt d'une « dégénération » chez des animaux qui n'avaient pas encore poussé assez loin leur tendance à la mobilité dans un milieu hostile. Mais plus généralement, chaque espèce de vivant est, au fond, piétinement sur la place, même si elle a une conscience explicite, dans la mesure où elle répète sa forme sans muter en créant une autre forme organique. Les dangers d'un devenir de type matériel se multiplient, se diversifient au fur et à mesure des développements de la vie, et ils sont donc liés intimement aux créations des organismes.

C'est ainsi que, outre celle liée à la tension originale entre matérialité et vitalité, une économie dynamique entre les vivants se déploie qui, elle, exige de nous que nous la suivions pour elle-même, sans vouloir la subsumer purement et simplement métaphysiquement, comme seulement un cas de la tension originale fondamentale. Par ailleurs, cette économie dynamique ne suit plus une logique qui soit celle de la durée comme continuité, ou prolongement, mais une logique du virtuel, celle que nous avons mise en évidence, qui soit capable d'expliquer le surgissement d'un changement, d'une nouveauté, à partir des conflits entre tendances antagonistes. Une tendance, un mouvement, en engendrent un autre par son arrêt ou son refoulement. Accédant à cette logique, la tension originale est devenue une dynamique complexe et diversifiée entre les vivants, la dynamique propre à un continuum spatio-temporel.

8.3. Le déploiement de l'historicité de la vie

Pour approfondir la compréhension de cette notion d'une historicité de la vie, qui nous conduit à l'idée d'une communauté affective, il convient de suivre de plus près le

déroulement de cette histoire, telle que Bergson le décrit.

Commençons donc par le commencement de l'histoire de cette évolution, qui rappelons-le peut être ramené en un sens à la préhistoire de cette histoire, à savoir à l'engendrement de l'univers matériel par le mouvement de distanciation maximale opérée par le pôle vital de la vie à l'égard de son pôle matériel, en une sorte de tentative d'expulsion de celui-ci, qui ne peut aboutir pleinement, comme nous l'avons décrit plus haut (voir le chapitre VII, 7.4.). Si, comme nous l'avons dit, de cette distanciation maximale ne résulte en effet pas une séparation absolue entre la vie et la matière, mais au contraire le fait que la matière devient condition immanente, contrainte indissociable de la vie et à laquelle elle ne peut échapper, en quoi consiste précisément cette condition ?

Un élément de réponse se trouve dans la définition même de la vie comme histoire de son évolution, vie qui n'a donc plus la possibilité de tenter de se distancier par l'extériorisation de celui-ci de son pôle matériel, qui forme au contraire son pôle substantiel, et vie qui ne se réalise que dans la matière et dans les rapports spatio-temporels entre les vivants. Une telle détermination figure d'abord dans le chapitre I, mais de façon plus ou moins abrupte, en attendant son plein développement dans les chapitres suivants : « La vie est, avant tout, une tendance à agir sur la matière brute »⁵⁴⁸.

Reprenant cette définition, Bergson l'explique plus concrètement dans le chapitre II. La vie est « un effort pour greffer, sur la nécessité des forces physiques, la plus grande somme possible d'indétermination »⁵⁴⁹. Agir sur la matière, ce n'est pas l'affecter de l'extérieur. C'est délivrer les forces physiques de leur nécessité. La vie altère alors la qualité même des forces physiques, qui cessant d'être nécessaires, deviennent libres. Autrement dit, il s'agit de rendre ouvertes ces forces physiques, afin qu'elles ne s'exercent plus dans la seule direction que la nécessité physique, agissant seule, leur assignerait, direction que Bergson détermine métaphoriquement comme « descendante », direction de leur dissipation, qu'elle soit immédiate ou progressive.

Libération de ces forces physiques ne veut pas dire qu'elles s'exerceraient alors de n'importe quelle façon, car cela les conduirait exactement à la dissipation. Cette libération rend au contraire possible l'inscription d'une volonté dans ces forces, de telle sorte qu'elles peuvent alors attendre le moment voulu. Que la vie greffe la plus grande somme possible d'indétermination sur les forces physiques, cela signifie qu'elle les

⁵⁴⁸ *Ibid.*, p. 97.

⁵⁴⁹ *Ibid.*, p. 116.

utilise à son gré : « [...] l'effort visait simplement à utiliser de son mieux une énergie préexistante, qu'il trouve à sa disposition »⁵⁵⁰.

Remarquons ici comment les termes de ces séries de définition de la vie changent. De l'« agir » à l'« utilisation » en passant par l'« indétermination », de la « matière brute » à l'« énergie préexistante » en passant par les « forces physiques », nous voyons que la situation primordiale de la vie dans l'univers matériel est décrite progressivement au moyen de termes plus concrets. La matière brute, c'est finalement l'énergie préexistante, qui est la seule, ou *presque*, énergie substantielle, en tant que la vie ne crée pas, ou extrêmement peu, d'une autre énergie (« cet effort ne peut aboutir à créer de l'énergie [...] »⁵⁵¹), mais l'utilise seulement. C'est bien la contrainte matérielle. La vie ne peut pas opposer une autre force à la force matérielle, mais elle s'opère à l'intérieur de celle-ci.

L'image de la vie comme orateur essayant de persuader un auditoire rétif ou obstiné, la matière, gagne ici sa signification concrète. Ainsi, la distanciation maximale et externe qui engendre l'univers matériel signifierait finalement que la vie éloigne d'elle-même l'énergie physique, car cette énergie physique est bien une figure concrète et réelle de la matière elle-même. La vie est alors sans force, si bien qu'elle doit persuader la matière, qui semble donc bien être sa force même qu'elle a extériorisée alors qu'elle était vie originaire. La vie doit dès lors apprendre comment « utiliser » les forces matérielles.

Après avoir ainsi compris le commencement ou la veille de l'histoire de la vie en termes plus concrets, nous pouvons mieux comprendre comment la première divergence vitale a eu lieu. L'utilisation des forces matérielles par la vie concerne l'explosion. Utiliser l'énergie, ce n'est rien d'autre que la décharger « au moment voulu, à l'endroit voulu, dans la direction voulue »⁵⁵². Cette explosion ne désigne donc rien d'autre que l'utilisation *concentrée* d'une énergie. Pour ce faire, il fallait avant tout qu'elle puisse être emmagasinée en retardant sa dépense immédiate. La fabrication de l'explosif devait précéder l'explosion.

L'effort qui définit ce que devient la vie originaire dans l'univers matériel à savoir la

⁵⁵⁰ *Ibid.*

⁵⁵¹ *Ibid.* Bergson mentionne, il est vrai, une autre possibilité dans la suite de cette phrase : « [...] ou, s'il en crée, la quantité créée n'appartient pas à l'ordre de grandeur sur lequel ont prise nos sens et nos instruments de mesure, notre expérience et notre science » (*ibid.*). Mais la vie ne créerait par conséquent alors qu'une toute petite quantité d'énergie, qui serait toujours matérielle. Nous pensons que ce minimum d'énergie créée par la vie reviendrait à ce qui subsiste de matérialité dans la vie. Il s'agirait d'ailleurs de la partie de la force physique qui en détermine la direction. Bergson va décrire cela comme l'étincelle qui déclenche l'explosion d'un explosif.

⁵⁵² *Ibid.*

source vitale et la vie terrestre, est celui d'un agir sur la matière brute, qui se réduit ainsi à deux opérations bien articulées, la fabrication de l'explosif et l'explosion. Or, *articulation*, cela implique non seulement *conjonction*, mais aussi *disjonction*. A la différence de la continuité, l'articulation contient relative séparabilité. Bergson a beau vouloir encore concevoir la vie à l'instar de la durée, c'est-à-dire comme un mouvement continu, la distanciation maximale de la vie originaire d'avec sa tendance, son pôle matériel en vient à imposer au contraire à la vie terrestre la contrainte matérielle, qui fait que son mouvement se rompt en deux phases, fabrication de l'explosif et explosion, décélération et accélération soudaine du mouvement matériel⁵⁵³. Persuadant la matière, la vie terrestre, étant mêlée étroitement avec elle, semble se diviser avec elle, devenant comme les variations, les mutations du mouvement matériel, variations qui ne seraient cependant pas réalisables par la matière elle-même, seule.

C'est ainsi qu'a lieu « le dédoublement originaire de la vie »⁵⁵⁴ c'est-à-dire plus précisément de la vie terrestre, entre le règne végétal et le règne animal. Le végétal développe la tendance à accumuler peu à peu l'énergie matérielle, tandis que l'animal poursuit l'actualisation de la tendance à dépenser d'un seul coup l'énergie ainsi accumulée, au moment voulu. Il est vrai que Bergson croit que les premiers vivants ont pu poursuivre *en même temps* l'accumulation et la dépense explosive de l'énergie. Mais comment ne pas s'apercevoir que cet « en même temps » n'atténue point la distinction logique entre l'accumulation et la dépense ? Ironiquement, quand diminue l'écart temporel entre l'accumulation et la dépense, un organisme ne s'approche pas pour autant davantage de la vie, mais au contraire de la matière ! « Le même organisme qui aurait emmagasiné directement l'énergie de la radiation solaire l'aurait dépensée en mouvements libres dans l'espace »⁵⁵⁵. Un tel organisme ne serait qu'une machine très inefficace, une machine qui se distinguerait à peine de la matière brute. La fusion de la tendance à l'accumulation avec la tendance à la dépense de l'énergie reconduirait à l'état matériel. Les premiers vivants, en tentant de *répéter* l'état de la source vitale terrestre, tombent ainsi dans un état quasi-matériel, qui n'est presque rien d'autre que la répétition elle-même. Ils semblent manifester une « tentation » constante de retourner à la source, à l'état antérieur, à la distanciation externe qui inaugure l'histoire de la vie, tentation

⁵⁵³ C'est bien là une productivité, et même une créativité issue de la scission d'un mouvement, que nous comprenons comme la logique du virtuel.

⁵⁵⁴ *Ibid.*, p. 121.

⁵⁵⁵ *Ibid.*, p. 117.

illusoire qui n'est au fond rien d'autre que l'expression de la tendance matérielle subsistant à la vie terrestre. Vouloir rester comme la vie telle qu'elle était à l'origine, c'est déjà devenir matériel.

La vie doit donc se diviser, puis, ou en même temps, articuler ses divisions. Pourtant, dans ce cas, le danger de la répétition matérielle ne reviendra-t-il pas sous une autre forme ? Le mouvement de la source vitale, qui est le mouvement indivisible d'utiliser les forces matérielles, de fabriquer l'explosif et d'en déclencher l'explosion à volonté, ne se répète-t-il pas, demandera-t-on, dans la forme *articulée* de ses deux mouvements élémentaires ? Ne retrouve-t-on pas là la configuration d'ensemble de la source vitale dans cette relation de la « division du travail » entre le végétal et l'animal ? La division, la séparation évolutive, ne serait alors qu'une manifestation recopiant cette source vitale.

Pour écarter cette objection, il faut prendre en considération plus attentivement la nature de cette division vitale. La vie ne se divise pas simplement en règne végétal et règne animal de telle manière que ceux-ci seraient susceptibles, en s'articulant, de restaurer simplement le tout perdu. Le tout de la source vitale ne revient pas dans la combinaison des parties divisées. C'est pourquoi Bergson, s'agissant de l'évolution vitale, refuse si manifestement l'idée d'harmonie telle que le finalisme classique la suppose⁵⁵⁶. Le végétal et l'animal sont des parties incapables de reconstruire le tout, non seulement parce qu'il y a d'innombrables fragments abandonnés, oubliés, entre ces deux règnes, mais aussi parce qu'ils ne sont pas ou plus eux-mêmes des parties. Ils sont plutôt autant de tous inégalement développés : « Il n'y a guère de manifestation de la vie qui ne contienne à l'état rudimentaire, ou latent, ou virtuel, les caractères essentiels de la plupart des autres manifestations »⁵⁵⁷. On observe en effet une certaine mobilité, à savoir la présence de la tendance à dépenser l'énergie accumulée, chez quelques plantes insectivores, et inversement, certains animaux parasites se comportent comme des végétaux, en se fixant dans un endroit. Le végétal et l'animal comportent donc chacun la tendance de l'autre « à l'état rudimentaire, ou latent, ou virtuel ». C'est une différence de proportion qui définira chaque ligne. La division vitale n'est pas une séparation externe. C'est le tout qui se transforme chaque fois différemment, dans le végétal et l'animal. La division, la séparation se révèle alors comme n'étant que différence de proportion entre des tendances inégalement développées.

⁵⁵⁶ « On sent bien aussi que, même si l'on s'en tient au monde organisé, il n'est guère plus facile de prouver que tout y soit harmonie » (*ibid.*, p. 40). Cf. aussi *ibid.*, p. 50-51.

⁵⁵⁷ *Ibid.*, p. 107.

Bergson avance même une analogie frappante entre le végétal et l'animal : « Ce qui correspond, chez [la plante], à la sensibilité de l'animal, c'est l'impressionnabilité toute spéciale de sa chlorophylle à la lumière. Or, un système nerveux étant, avant tout, un mécanisme qui sert d'intermédiaire entre des sensations et des volitions, le véritable 'système nerveux' de la plante nous paraît être le mécanisme ou plutôt le chimisme *sui generis* qui sert d'intermédiaire entre l'impressionnabilité de sa chlorophylle à la lumière et la production de l'amidon »⁵⁵⁸. Bergson va plus loin : « *Le même élan qui a porté l'animal à se donner des nerfs et des centres nerveux a dû aboutir, dans la plante, à la fonction chlorophyllienne* »⁵⁵⁹. Cet isomorphisme étonnant ne supprime cependant pas la différence de proportion entre les deux tendances, qui oriente la structure qui chez la plante est l'analogue de celle de l'animal, vers l'accumulation de l'énergie solaire, et non vers la mobilité et la conscience. La structure de l'animal rend possible le mouvement dans l'espace, alors que celle de la plante la fait se concentrer sur son activité interne, son « chimisme *sui generis* » accumulant l'énergie physique en l'entourant d'une membrane de cellulose, en l'isolant de l'extérieur. De ce chimisme *sui generis*, Bergson nous donne une description curieuse :

L'opération consiste à se servir de l'énergie solaire pour fixer le carbone de l'acide carbonique, et, par là, à emmagasiner cette énergie comme on emmagasinerait celle d'un porteur d'eau en l'employant à remplir un réservoir surélevé : l'eau une fois montée pourra mettre en mouvement, comme on voudra et quand on voudra, un moulin ou une turbine. Chaque atome de carbone fixé représente quelque chose comme l'élévation de ce poids d'eau, ou comme la tension d'un fil élastique qui aurait uni le carbone à l'oxygène dans l'acide carbonique. L'élastique se détendra, le poids retombera, l'énergie mise en réserve se retrouvera, enfin, le jour où, par un simple déclenchement, on permettra au carbone d'aller rejoindre son oxygène⁵⁶⁰.

Fixant le carbone de l'acide carbonique, la plante opère une séparation temporaire du carbone de l'oxygène. Cette séparation correspond à l'activité la plus élémentaire de la vie, celle d'entraver le mouvement matériel, de retarder la descente matérielle. La plante intervient dans les rapports chimiques élémentaires et les convertit en des forces potentielles, utilisables. La structure de l'animal mobilisera d'autres rapports physico-chimiques, tout en s'appuyant sur ce qu'aura fait la plante sur la matière. Si la division vitale consistait dans les multiples transformations de la source vitale, chaque fois

⁵⁵⁸ *Ibid.*, p. 115.

⁵⁵⁹ *Ibid.*, souligné par Bergson.

⁵⁶⁰ *Ibid.*, p. 254.

différentes quant à la proportion des tendances, ces transformations concernent autant d'analyses différentes des structures physico-chimiques de la matière qui varieraient donc aussi. Autrement dit, c'est en raison de la multiplicité des structures matérielles elles-mêmes, qui sont aussi divers rapports de force, que la vie doit produire cette différence de proportions entre les tendances. C'est le besoin d'analyser les structures matérielles et de former d'autres structures et d'autres rapports de force qui divise la vie. C'est donc la relation avec la matière (ou la condition matérielle de la vie) qui oblige la vie à ne pas se répéter, à faire une différence dans les proportions entre le végétal et l'animal, malgré leur isomorphisme, reconnaissable au niveau abstrait. Ces deux règnes sont donc isomorphiques dans une certaine perspective, mais diffèrent foncièrement aussi l'un de l'autre en se rapportant différemment à la matière, en analysant et utilisant les différents structures et rapports de force de la matière.

Par conséquent, l'articulation entre ces deux tendances incompatibles de fabriquer l'explosif et de le déclencher ne restitue pas, ne répète pas le tout de la vie originaire. Chacune des parties de la division, la végétale et l'animale comporte toujours, essentiellement, une tendance à l'excès qui est latente, virtuelle au sein d'elle-même⁵⁶¹. Chaque partie est en elle-même un autre tout produit par une transformation proportionnelle ou structurelle du tout originaire. C'est que chacun des deux règnes de la vie peut s'analyser en sa tendance majeure, qui le détermine, qui le caractérise, et en l'autre tendance, mineure, latente, qui le déborde, qui subsiste en lui comme une *extériorité interne*, pour ainsi dire, au sens où elle ne participe pas au développement de la tendance majeure, tout en l'accompagnant. Toutefois, sans cette tendance latente, cachée de l'autre règne, aucun des deux règnes vitaux ne se comprendrait, car sans elle, les espèces, les genres de la vie deviendraient des choses inertes, qui ne se distingueraient que statiquement l'une de l'autre par des traits exclusifs. Le règne végétal ne serait rien d'autre que fixité, le règne animal se réduirait à sa tendance à la mobilité. Mais en réalité, leur différence tient à une différence de proportion, que l'on retrouve aussi dans leurs représentants. Or, la tendance mineure, latente, étant exclue de la constitution positive manifeste d'un règne, on ne la repère qu'en faisant référence à l'autre où elle est tendance majeure et qui l'a donc développée de façon manifeste. Par ailleurs, il n'y a en réalité pas que les deux règnes du végétal et de l'animal. Il existe bien

⁵⁶¹ « Il n'est pas une seule propriété de la vie végétale qui ne se soit retrouvé, à quelque degré, chez certains animaux, pas un seul trait caractéristique de l'animal qu'on n'ait pu observer chez certaines espèces, ou à certains moments, dans le monde végétal » (*ibid.*, p. 107).

plusieurs règnes des vivants. Et, comme nous allons le montrer, même dans les deux règnes du végétal et de l'animal, leur tendance se diverge constamment en plusieurs. C'est qu'il y a une multiplicité des tendances manifestes et latentes qui constituent un ensemble complexe des développements divergents de la vie. Si l'on ne prend pas en considération cet ensemble, il est impossible de comprendre chacun de ces développements, chacune de ces tendances manifestes. En un mot, chaque divergence vitale n'a de sens qu'au sein de l'ensemble des développements vitaux.

8.4. L'histoire de la vie comme ensemble des déterminations des tendances

Il nous faut toutefois être encore plus précis au sujet de cet ensemble des développements vitaux, en tant qu'il s'agit bien précisément de cet ensemble sur lequel nous nous interrogeons à propos de la nécessité de lui trouver une unité qui rende possible de parler de l'histoire de la vie. Conséquemment à l'idée de création des formes organiques par fuite, désertion de la vie dont la vraie signification n'est rien d'autre que celle de la formation positive d'un ensemble où chaque création d'une forme dépasse cette forme qu'elle a créée en s'ouvrant vers toutes les autres créations et formes créées, nous constatons que chaque développement vital est lié à tous les autres développements divergents, comme le révèle le fait que ses tendances latentes ne sont repérables qu'en se référant aux autres développements qui les manifestent.

Certes, il existe bien une différence, évidente, entre l'état latent et l'état manifeste d'une tendance. D'ailleurs, disons-le, cette différence est tellement profonde qu'il s'agit en fait moins d'une tendance qui aurait *deux* états, latent et manifeste, que de *deux* tendances, ou de deux sous-espèces de la tendance. Quoique les tendances latentes au sein d'une tendance développée soient décelables grâce à leur mise en rapport avec ces mêmes tendances, mais développées dans un règne vital, néanmoins une tendance en passant de latente à développée, subit des changements inédits et profonds au cours de ce développement. Ces changements sont tout à fait livrés aux circonstances, ouverts donc à toutes sortes de contingences, et leur développement n'est donc jamais « écrit », programmé, d'aucune manière *a priori* dans leur état latent ou primitif. Cela parce qu'ils dépendent des changements que les autres tendances manifestes, subissent de leur côté

mais à côté d'elles, en se développant. Ils en dépendent, non seulement dans la mesure où ces changements sont des changements de structure de la matière apportés par le développement des autres tendances, mais aussi parce qu'ils ont lieu au cours des rapports entre tous les développements de toutes les tendances.

On penserait donc faussement si l'on pensait qu'il y a une « division du travail » entre la plante et l'animal, car tous deux partagent ce même but d'utiliser l'énergie matérielle. Bergson refuse donc cette idée de division du travail, et affirme que la vie évolue par dissociation⁵⁶². L'animal ne coopère pas avec la plante pour accomplir quelque dessein harmonieux de la Nature, mais il exploite le travail déjà accompli par la plante pour sa propre survivance. La plante est l'être qui a choisi la stabilité, en se consacrant quasi exclusivement à l'accumulation de l'énergie, l'animal est l'être qui a choisi la mobilité, en abandonnant la fonction d'accumulation et en se risquant dès lors à chercher sans cesse ailleurs qu'en lui l'énergie qu'il doit dépenser. Ce sont là deux manières différentes de vivre, et la plante et l'animal s'exploitent réciproquement. La plante, par exemple, ne pouvant parfois se reproduire que grâce à une fécondation provoquée par l'insecte, à l'occasion d'une satisfaction de ses propres besoins, comme dans le cas de l'abeille. Ils entrent dans des relations variables de concurrence et de coexistence, voire de symbiose. A côté des changements matériels apportés par les vivants, les rapports concurrentiels, coexistentiels ou symbiotiques entre ces vivants forment, ou participent à la formation d'un milieu, auquel le vivant s'adapte. Ces rapports sont comme autant de dialogues réciproquement transformateurs à l'infini, « un débat (*Auseinandersetzung*) »⁵⁶³ entre des vivants qui s'affectent réciproquement. Ils ne sont jamais programmés dans l'état latent d'une tendance. Du coup, la tendance telle qu'elle était à l'état latent peut avoir été tout à fait différente de la tendance qu'elle est à l'état de développement.

Mais il suit aussi de là que la tendance latente, tout en restant latente, se développe aussi d'une certaine manière, au fur et à mesure du développement de la tendance

⁵⁶² « Là où il y a division du travail, il y a *association* et il y a aussi *convergence* d'effort. Au contraire, l'évolution dont nous parlons ne s'accomplit jamais dans le sens d'une association, mais d'une *dissociation*, jamais vers la convergence, mais vers la divergence des efforts » (*ibid.*, p. 118).

⁵⁶³ G. Canguilhem, *La Connaissance de la vie* (1952), 2^e éd., Paris, J. Vrin, 1965, p. 146. Certes, comme F. Worms l'a à juste titre noté, chez Canguilhem, une conception « de la relation *entre les vivants*, en tant qu'elle est constitutive de chaque vivant et de la vie même, et irréductible aussi à la relation au milieu » est absente (F. Worms, *La Philosophie en France au XX^e siècle. Moments*, *op. cit.*, p. 367). Mais cela n'empêche pas d'envisager une conception plus large du milieu, qui comprendrait cette relation entre les vivants.

majeure avec laquelle elle coexiste. La tendance latente est affectée par le développement circonstanciel et contingent de la tendance manifeste. Les tendances latentes sont toujours déterminées par le degré ou la direction du développement de la tendance manifestement développée. S'agissant des premiers animaux, qui venaient d'être créés par cette division qui avait fait surgir en même temps les premières plantes à partir d'un ancêtre commun, la tendance à accumuler l'énergie solaire, à fabriquer l'explosif, manifeste chez celles-ci, étaient bien restée une tendance latente chez eux. Mais chez les animaux supérieurs, cette « même » tendance, latente, n'est donc plus du tout déterminée comme tendance à accumuler de l'énergie. Elle se détermine désormais au sein du développement historique des divisions *internes* du règne illustrant la tendance à la dépense d'énergie, dépense d'une énergie accumulée par d'autres, qui sont consommés, à savoir la tendance à la mobilité. Dans ce développement de la tendance animale, la tendance végétale latente se développerait ou se transformerait en une tendance à se protéger par une enveloppe dure.

Pour expliquer ce point, commençons par rappeler qu'un danger guette le développement de la tendance animale, qui oblige les animaux à y répondre. C'est d'abord le danger d'être attaqué par d'autres animaux. En renonçant à la fonction de produire eux-mêmes leur propre énergie, les animaux entrent dans une lutte universelle à la vie à la mort, car ils ne peuvent avoir cette énergie nécessaire pour se mouvoir qu'en la prenant toute faite dans des plantes pour la consommation desquelles ils sont concurrents, ou dans d'autres animaux dont ils sont les prédateurs. Apparaissent donc des animaux qui ne vivent qu'« aux dépens des autres animaux »⁵⁶⁴. C'est l'effet logique mais non programmé, évidemment, que la division entre règne végétal et règne animal apporte *dans le monde animal*. La division vitale n'établit pas seulement des rapports variables de consommation, de coexistence ou de symbiose entre la plante et l'animal, mais produit aussi bien de tels rapports entre les animaux. L'antagonisme est généralisé, s'il n'est pas exclusif. Ainsi, le drame originaire encore seulement métaphysique entre la vie et la matière se transforme en rapports entre des vivants qui changent sans cesse, rapports qui dépassent par conséquent le drame de la seule métaphysique, qui ne se jouait qu'entre une vie et une matière conceptuellement seulement déterminés.

Cependant, pour l'histoire de la vie, le vrai danger ne se trouve pas dans ces rapports antagonistes entre animaux, mais dans leur réponse à ce danger. La plupart des animaux

⁵⁶⁴ EC, p. 131-132.

se voit imposée la nécessité de chercher à se protéger contre d'autres, éventuellement dangereux. Les premiers animaux cherchent à se protéger par une enveloppe dure, une lourde carapace. De là résulte pour l'histoire de la vie, « un brusque arrêt du monde animal tout entier dans le progrès qui le portait à une mobilité de plus en plus haute »⁵⁶⁵. Notons cependant que d'autres animaux répliquent à ce danger par un accroissement de leur mobilité. C'est là une première division interne au sein de la tendance à la mobilité. Chez les animaux qui développent leur mobilité en ne « choisissant » pas l'enveloppe dure, cette tendance esquissée vers la fixité redevient une tendance tout à fait latente. Or cette tendance qui avait trouvé son expression dans l'enveloppe dure se rapprochait par là de la tendance végétale « immobiliste », en ce qu'elles avaient toutes deux en commun de rechercher la conservation de leur existence dans la stabilité. Cette tendance « immobiliste » dans le règne végétal et animal, forme comme deux parties d'une tendance à la fois *opposée et complémentaire* de la tendance à la mobilité. D'après les termes de Bergson lui-même, la tendance végétale est comme un « sommeil », et la tendance à se protéger par une enveloppe dure est comme un « demi-sommeil »⁵⁶⁶. On pourrait même dire que la tendance à la protection par une armure est la forme que la tendance végétale prend chez l'animal. Ce serait, en quelque sorte, une fixité interne à la mobilité. Pourtant, cela signifie également que la tendance végétale n'est pas une tendance latente chez l'animal. Elle s'est changée en une autre tendance pour une protection par immobilisation. Cela a lieu du fait des rapports antagonistes et prédation entre les animaux que la seconde étape du développement de la tendance vers la mobilité introduisait.

C'est ainsi que la tendance latente, bien que latente, change aussi en lien étroit au degré ou à la modalité de développement de la tendance majeure. En se développant, chaque tendance se divise sans cesse, et autant de divisions, autant de possibilités non choisies, mais qui restent autant de possibilités se développant chez d'autres vivants. Ces possibilités non choisies subsistent bel et bien « sous » la tendance en développement, comme tendances latentes, et en fonction du développement, ces possibilités elles-mêmes, bien que restant latentes, se transforment, et se déterminent encore autrement. En

⁵⁶⁵ *Ibid.*, p. 132.

⁵⁶⁶ « Si le végétal a renoncé à la conscience en s'enveloppant d'une membrane de cellulose, l'animal qui s'est enfermé dans une citadelle ou dans une armure se condamne à un demi-sommeil » (*ibid.*). Les deux tendances végétale et animale, à se protéger par une armure pourraient être caractérisées par la catégorie générique de « torpeur ».

outre, cette détermination de la tendance latente ne dépend pas seulement de l'état *actuel* de la tendance en développement, car cet état actuel est déterminé par pas moins que l'ensemble des divisions ayant eu lieu dans le passé, depuis l'origine. C'est au sein de l'ensemble des processus de ces divisions vitales que l'état actuel d'une tendance en développement devrait être compris, étant déterminé par elles toutes. Autrement dit, c'est l'ensemble de l'histoire des divisions qui participe à la détermination de la tendance qui se développe actuellement.

Par conséquent, les divisions vitales ne séparent pas, ne détachant pas des tendances incompatibles, mais les font entrer dans les rapports externes des vivants. Chaque tendance ne se développe donc qu'en communiquant avec les développements des autres tendances, si bien que c'est l'ensemble historique de tous les développements de toutes les tendances qui détermine l'état actuel de chaque tendance. En outre, c'est bien à cette détermination de chacune d'entre elles par l'ensemble *historique* de toutes que les tendances latentes doivent leurs déterminations.

Ainsi, chaque organisme, chaque création vitale consiste en tendances manifestes qui se déterminent à la fois en fonction de leurs propres traits et en fonction des interactions historiques diverses avec les autres tendances en développement, mais aussi en relation avec les tendances latentes, tendances latentes dont la détermination dépend *négativement*⁵⁶⁷ des relations historiques de détermination des tendances manifestes par d'autres tendances manifestes. Que, comme le dit Bergson, l'individualité d'un vivant soit en fait une socialité interne, cela est dû aussi au fait que plusieurs tendances traversent cet individu vivant. Par conséquent cette traversée nous apparaît en dernière analyse comme tout l'ensemble des déterminations complexes dans leur réciprocity des tendances manifestes et latentes, et elle engage l'individu en question dans une communauté affective, au sens d'affections, qui est l'histoire de la vie.

Que veut dire, finalement, qu'un vivant, une forme organique, c'est-à-dire une création vitale, se construit par tendances manifestes et tendances latentes ? En général, « tendance manifeste » caractérise sa capacité *actuelle* permettre de vivre dans un milieu. Vivre dans son milieu, c'est avant tout pour elle construire une relation stable avec son milieu. Il s'agit là d'une vie *spécifique*, et elle représente, d'un côté, une conquête, un succès de la vie sur la matière, donc une certaine réalisation de la vie en tant que

⁵⁶⁷ Car c'est l'incompatibilité qui caractérise premièrement la relation entre une tendance manifeste et ses tendances latentes.

différence d'avec soi, mais en même temps, d'un autre côté, il y a là aussi un certain échec, une perte pour la vie, en tant que la dynamique de cette différence d'avec soi s'y est figée en la stabilité d'une forme déterminée. La vie spécifique, c'est en effet la vie identitaire, celle qui a cessé de créer du différent d'elle-même, qui ne fait plus que reproduire ce qui a été, et qui donc pour finir se répète.

Cependant, grâce aux tendances latentes, la vie peut surmonter cette spécificité vitale. La vie spécifique est en effet débordée de l'intérieur par ses tendances latentes, qui se révèlent comme autant de possibilités non réalisées. Ces tendances latentes représentent une capacité de variation, de mutation, donc de vivre autrement, car ce ne sont pas seulement des possibilités non réalisées mais aussi des possibilités encore réalisables⁵⁶⁸ et qui ont continué d'évoluer elles-mêmes, tout en restant latentes, en fonction du degré et de la qualité du développement de la tendance manifeste.

D'ailleurs, lorsqu'une de ces tendances latentes devient manifeste, sa manifestation n'est point la même que celle manifestée sur une autre lignée de la vie quand celle-ci l'a déployée en tendance majeure, car c'est alors sous d'autres conditions que cette tendance latente devient manifeste. Quand elle est tendance majeure, elle se développe en excluant ou en refoulant les autres tendances incompatibles. Mais quand elle est tendance latente, elle ne peut devenir manifeste, ne peut se développer qu'en se rendant compatible avec cette tendance majeure qui faisait qu'elle avait dû rester jusqu'alors latente. Avec la manifestation éventuelle d'une tendance latente, une forme organique est invitée à tracer autrement la division entre les tendances, qui régnait auparavant et à laquelle elle devait son être même. L'ensemble des tendances latentes représenterait ainsi en dernière analyse la possibilité d'un *recommencer, en refaisant la division entre les tendances*. Il apparaît donc qu'un vivant est toujours plus que lui-même ; il est à la fois une certaine réalisation de plusieurs possibilités de la vie, et la virtualisation d'un autre ensemble de ces possibilités⁵⁶⁹.

Cependant, ne nous trompons pas à l'égard de cette possibilité de recommencer,

⁵⁶⁸ Elles sont aussi autant de promesses non tenues mais retenues quand même. En fait, c'est ce que signifie l'amour maternel. Cet amour « où quelques-uns ont vu le grand mystère de la vie nous en livrerait peut-être le secret. Il nous montre chaque génération penchée sur celle qui la suivra » (*ibid.*, p. 129). Il porte au fond sur une promesse lancée vers l'avenir.

⁵⁶⁹ Frédéric Worms insiste davantage sur la potentialité de changer, comme caractéristique la plus essentielle de la vie : « C'est ce changement de forme (plus que sa forme seule) qui définit ce corps comme corps vivant. C'est bien sûr cet aspect qui caractérise la vie, ou la durée de la vie [...] » (F. Worms, « Ce qui est vital dans *L'Evolution créatrice* », dans *Annales bergsoniennes IV. L'Evolution créatrice 1907-2007 : épistémologie et métaphysique*, Paris, PUF, 2008, p. 644.

constitutive de tous les vivants. L'ensemble de ses tendances latentes, comme capacité de variation pour un vivant, n'est jamais infini. Un vivant n'est pas capable de « remonter » toute l'histoire de la vie, de renverser, de défaire, toutes les divisions qui ont mené jusqu'à lui. Comme nous venons de le voir, l'ensemble des tendances latentes dans un vivant ou dans une ligne de la vie est plus ou moins rigoureusement déterminable par le développement de sa tendance majeure, qui dépend à son tour de l'histoire tout entière des développements divergents antérieurs des tendances vitales. Toute l'histoire *manifeste* de l'évolution détermine en filigrane un ensemble de tendances latentes pour une ligne de la vie. Placée sous le poids énorme de toute cette histoire évolutive, la réactivation de la tendance latente dépend encore et toujours du développement de la tendance majeure, et ce sera donc comme une possibilité laissée à cette tendance majeure que se réalisera la tendance latente, en se transformant, et cela même s'il faut reconnaître que la possibilité en question est plutôt créée et formée dans sa concrétude par le recommencement que la tendance latente rend possible.

Mais, la réactivation d'une tendance latente est souvent un danger pour le vivant. Souvent, elle ne se fait que par un abandon partiel de ce que cherche la tendance majeure. Ainsi, « on noterait dans une foule d'espèces animales (généralement parasites) des phénomènes de fixation analogues à ceux des végétaux »⁵⁷⁰. Dans ces animaux parasitaires, la tendance majeure vers la mobilité, qui caractérise le règne animal, devient presque latente, endormie. On pourrait dire que ces animaux retournent et régressent à un passé que l'animalité en général avait voulu dépasser par son choix pour la mobilité. À côté donc du danger lié à la spécificité de telle ou telle forme de vie étroitement fixée, il existe bien un danger lié à la manifestation de la tendance latente, qui peut reconduire à un état où, à cette stabilité spécifique, se surajoute une autre stabilité, matérielle, celle du recul, de la dégénérescence, « dégénération ». S'il est impossible de remonter l'histoire de la vie, par contre les acquis qu'elle a gagnés sont aisément *détruits*. La tendance latente, dans laquelle semble résider l'espérance que garde telle vie d'un nouvel avenir, est limitée plus ou moins rigoureusement par l'ensemble historique que forment les développements des tendances manifestes, et elle n'accorde la possibilité de recommencer qu'associée au danger redoutable de la possibilité contraire d'une régression, d'une répétition du dépassé. Cette réjouissance que l'on pourrait ressentir face à l'admirable puissance de se modifier, de se créer, de se renouveler en dépit des

⁵⁷⁰ EC, p. 110.

divisions vitales qui semblaient devoir à jamais spécialiser étroitement la vie, doit cependant être tempérée par la perspective de la rigueur effective d'enroulements parfois bel et bien irrévocables dans l'histoire de la vie, et par la reconnaissance du double risque pour cette histoire de pouvoir s'arrêter à n'importe quel moment, ou de pouvoir tout simplement être détruite. Ce que Derrida dit du messianique peut s'appliquer ici parfaitement à cette histoire de la vie, et doit l'être : celle-ci « doit, [...] s'attendre (attendre sans s'attendre) au meilleur comme au pire, *l'un n'allant jamais sans la possibilité ouverte de l'autre*. Il s'agit là d'une « structure générale de l'expérience » »⁵⁷¹.

8.5. L'histoire de la vie comme rapport temporel entre un passé et plusieurs présents

Quoi qu'il en soit de ces risques, la prise en compte de tous ces réseaux complexes de déterminations réciproques et interdépendantes entre les développements des tendances manifestes et latentes, nous permet une détermination plus concrète de l'unité historique de la vie, comme nouveau fil temporel reliant toutes les divergences vitales. Il est certain qu'il n'y a pas un centre qui rassemblerait tous les événements de l'histoire de la vie. Au contraire, dans l'histoire de l'évolution, il n'y a que processus de divergence, de dissipation.

Pourtant, ces processus de division incessante s'accompagnent du maintien de rapports entre les lignées désormais divisées. La division vitale ne se fait pas sans que les divisés entrent en rapports, rapports qui les déterminent réciproquement. Il faut bien comprendre, bien penser, ce que veut dire la simultanité de cet accompagnement, de ce « pas sans que ». Les divisions vitales représentent en vérité la relation temporelle entre *un* passé et *plusieurs* présents. Vu que chacun des présents de chacune des lignées de la vie est en lui-même un tout issu d'une transformation, d'un passé commun transformé, il est encore

⁵⁷¹ J. Derrida, « Foi et Savoir », dans J. Derrida et M. Wieviorka, *Foi et Savoir suivi de Le Siècle et le Pardon*, Paris, Editions de Seuil, 2002, p. 31. Frédéric Worms donne une formulation analogue dans son étude sur *L'Évolution créatrice* : « Justement parce que « ce qu'il y a vital dans le vivant » est cet élan qui est *à la fois* continuation et création, on doit penser *la possibilité de leur dissociation, et donc la nécessité, toujours à reprendre, de leur articulation* » (F. Worms, « Ce qui est vital dans *L'Évolution créatrice* », *art. cit.*, p. 647). La nécessité d'une création continue, ou d'une continuité créatrice (le meilleur ou le plus désirable) n'est donnée qu'avec ou par la possibilité d'une continuité sans création (qui pourrait conduire au pire).

possible de parler du prolongement de ce passé commun dans le présent. Malgré toutes les divisions, tous ces présents, nous dit Bergson, garderaient un lien indestructible avec ce passé commun qu'est la source vitale, tout simplement parce qu'ils viennent tous de ce passé⁵⁷². Quoiqu'il ne développe qu'une seule tendance de ce passé, semblant avoir abandonné les autres, cependant, du fait que ces autres tendances subsistent encore à l'état latent chez lui, chacun des présents, de ces lignées maintiendrait une certaine continuité avec ce passé commun. Ainsi, la division vitale ne serait en réalité que la démultiplication d'une même continuité d'un lointain passé commun en plusieurs présents sous la forme de plusieurs continuités présentes.

Cependant, que l'on risque de négliger, à adopter purement et simplement pareille compréhension du déroulement du temps de la vie, c'est le fait que les divisions vitales n'adviennent pas seulement comme de multiples prolongements parallèles d'un lointain passé commun en différents présents, *mais aussi comme rapports entre ces multiples présents déjà différents*. Ainsi, quand on dit que le passé se prolonge en de multiples présents différents, il faut prendre en considération, en même temps, que ces présents multiples ne peuvent être advenus sans qu'aient eu lieu, et continuent sans cesse d'avoir lieu, de multiples rapports diversifiés entre eux. Ainsi, pour pouvoir penser correctement le prolongement du passé en présents, il faut penser prioritairement la constitution de ces présents en fonction de leurs rapports interagissants.

Certes, c'est bien toutes du passé que viennent les forces constituant un certain présent. Mais les proportions, les rapports internes entre ces forces, loin de ne dépendre chacune que de leur propre passé, ont été continuellement déterminés par les rapports externes entre des présents sans cesse plus différents que représentent ces forces, les tendances majeures. Le prolongement du passé dans chacun des présents se fait au travers de ces rapports diversifiés et constitutifs de ces présents. Un passé commun devient rapports entre les présents divisés, en même temps qu'il se prolonge dans chacun de ces présents. Cette dualité, celle de la diversité des développements actuels des présents en interaction et du prolongement dans chacun des présents du passé commun (continuellement modifié par cette interaction) est bien le propre de cette chose qui s'appelle la division

⁵⁷² C'est ainsi que Bergson explique l'homomorphisme des yeux dans des organismes très différents. « Si notre hypothèse est fondée, si les causes essentielles qui travaillent le long de ces divers chemins sont de nature psychologique, elles doivent conserver *quelque chose de commun* en dépit de la divergence de leurs effets, comme des camarades séparés depuis longtemps gardent les mêmes souvenirs d'enfance » (EC, p. 54, souligné par nous).

vitale.

On voit que cela implique toutefois une modification profonde de la thèse bergsonienne de la survivance ou de la conservation du passé, de celle de l'être en soi du passé au moins dans le rôle qu'elle aurait pour rendre compte du présent. Si un passé jadis commun se prolonge en plusieurs présents moyennant continuellement les rapports entre ceux-ci, y aura-t-il un passé en soi ? L'état initial de la source vitale est devenu, sans reste, l'ensemble des rapports entre les présents. Il n'est plus que cela. L'état ancien et originaire de la source vitale est irrécupérablement perdu, a disparu, il a continuellement évolué et est devenu les rapports actuels des présents. C'est là la réalité *implacable* de la vie, qui n'est rien d'autre que ses développements *effectifs*⁵⁷³. Le rêve de la subsistance au sein de chaque présent de tendances latentes comprise comme un certain passé qui se conserverait sans changement dans le présent auquel il serait immanent, sorte de mémoire pure, de passé en soi préservé et intact, est irréversiblement brisé, parce que l'ensemble des tendances latentes actuelles ne retient jamais qu'une partie de ce passé. Ce qui est conservé du passé dans cet ensemble, est ce qui ne s'est pas développé en tendances majeures. L'état passé de la source vitale ne se conserve donc pas en tant que tel, mais se divise en tendances latentes et tendances développées. L'ensemble actuel de ces tendances latentes et développées ne restitue pas tout ce que fut le passé, non seulement parce que ces tendances sont maintenant en quelque sorte les mêmes, en ce sens qu'une tendance développée ici est bien celle qui reste latente là, « sous » une autre tendance développée, et inversement (par conséquent, ces tendances ne sont pas des parties différentes qui diviseraient un tout), mais aussi, comme nous l'avons déjà indiqué, parce que chaque tendance développée forme un tout avec ses propres tendances latentes (elles ne forment donc pas un tout restituant le passé, mais plusieurs tous, différents de ce tout du passé), et qu'entre ces tous constitués par l'ensemble de la tendance développée et de ses tendances latentes adjointes, plus aucune possibilité de former un tout plus grand qui engloberait tous les développements de ces tendances n'existe. Entre les innombrables lignes divergentes de la vie, il n'y a pas plus harmonie. Celles-ci ne sont que des fragments dépareillés, incapables de former un tout.

Par conséquent, un passé en soi, un passé se conservant en tant que tel n'est

⁵⁷³ C'est qu'à l'encontre du passé de *Matière et mémoire*, le passé de *L'Evolution créatrice* n'est plus pensé à l'instar d'une mémoire *représentative* qui peut prendre la forme d'une image et qui concerne une information fidèle. Il convient au contraire de le penser en termes de force, de tendance.

retrouvable dans aucun des nouveaux actuels de ces tous que forment les tendances développées et les tendances latentes. Si l'on prétendait jamais que le passé tel qu'il fut se prolonge encore en ces présents sous la forme de leurs tendances latentes, il faudrait répondre que ces tendances latentes ont été constamment transformées et sont encore transformées, en étant déterminées par les développements des tendances manifestes. Au lieu de parler de survivance du passé, ne serait-elle que partielle, il faut parler de la transformation profonde et permanente du passé par les présents.

En un mot, s'il y a un prolongement du passé dans les présents, ce prolongement est continuellement *tout d'abord médiatisé par l'effet des présents sur le passé lui-même*. Le passé ne s'est prolongé dans les présents qu'en étant changé par ces présents. Le rapport entre le passé et le présent est médiatisé ou surdéterminé par les rapports entre les présents⁵⁷⁴. Cet effet déterminant de l'après-coup du présent sur le passé, c'est là le sens de la simultanéité du « pas sans que » ; la détermination du présent par le passé est surdéterminée par la détermination inverse du passé par le présent. Que veut dire ce nouveau rapport temporel entre le passé et le présent, par rapport à l'unité de l'histoire de la vie ? Pour qu'il y ait *une* histoire, il faut bien une continuité temporelle entre ses moments. Or cette continuité ne peut pas être unidirectionnelle ; elle ne peut être continuité allant seulement du passé au présent. Car cette sorte de continuité dépend à son tour du rapport qui est détermination du passé par le présent. Chaque présent redétermine, renouvelle son rapport au passé qui lui est immanent.

Ainsi l'unité dépend bien de la formation d'une continuité entre le passé et les présents, mais au travers des rapports entre ces présents. C'est en fonction des rapports actuels entre ces présents, dont chacun est constitué par les interactions infiniment complexes internes et externes entre les tendances développées, et entre celles-ci et leurs tendances latentes adjointes, que la continuité qui lie ces présents au passé commun est sans cesse reformée, reconfigurée. Chaque présent assume ainsi le poids de l'histoire, mais aussi le poids de former l'histoire, puisque l'histoire ne se forme qu'avec chaque présent. L'histoire est le temps du tout, temps commun, partagé, et ce tout, ce commun, procède de ce que chaque présent détermine et forme une continuité variable avec le passé, mais

⁵⁷⁴ Précisons encore que nous ne revenons donc pas à cette durée telle que nous l'avons analysée dans notre étude de *l'Essai*. Nous avons certes vu alors que dans la durée l'avenir surdétermine le rapport entre le présent et le passé. Mais il s'agit maintenant d'une surdétermination du passé par la pluralité des présents, si bien que la continuité temporelle de la durée y est divisée par la spatialité d'une diversité de présents interagissants, et reconstituée en même temps au travers de cette division par leurs rapports, par les liens qu'ils tissent.

au travers à chaque fois de ses rapports actuels avec les autres présents.

Dans sa variabilité cette continuité comporte certes des coupures. D'une part, l'histoire aurait pu s'interrompre, s'arrêter. Si l'animal n'avait pas réussi à poursuivre la tendance vers la mobilité, l'histoire de la vie se serait arrêtée, et il n'y aurait plus eu que le présent quasi-matériel du végétal se répétant. S'il n'y avait pas eu d'animaux supérieurs prêts à s'aventurer en abandonnant la tendance à se protéger par une enveloppe chitine, l'histoire de la vie se serait arrêtée, serait devenue seulement le présent se répétant d'animaux se repliant sur eux-mêmes.

D'autre part, la continuité sans cesse reconstituée par chaque nouveau présent n'est que l'envers d'une coupure, d'une rupture, d'une certaine discontinuité, puisque chaque présent, à partir duquel l'histoire se réécrit sans cesse, ne se donne que par l'abandon de certaines tendances, qui deviennent par là même des possibilités irréversiblement *passées*⁵⁷⁵. Si chaque présent construit la continuité de l'histoire de l'ensemble de la vie, il ne le fait que par la rupture avec certaines possibilités du passé. Ainsi, l'animal continue le mouvement vital vers la mobilité, et il construit ainsi la continuité historique de la vie, mais non sans rompre avec la tendance végétale, rupture qui fait de celle-ci, pour lui, un passé irrévocablement disparu, perdu. Certes, la possibilité que l'animal a abandonnée, dont il a fait un passé disparu, continue de se développer dans la ligne végétale. Toutefois, il ne s'agit alors plus d'une possibilité interne de l'animal, mais d'une réalité extérieure à lui. La tendance végétale intérieure à l'animalité a existé, mais elle est perdue, anéantie. Ainsi, aucun présent ne retient tous les passés, toutes les possibilités du passé dans la continuité historique qu'il construit ; dans chacun de ses présents le passé se voit lui-même profondément modifié, au point qu'il ne reste plus le même.

Que l'histoire soit temps commun veut dire que l'histoire est ce temps dont le déploiement dépend de chacun des présents qui le partage. L'histoire est une totalité infinie dont l'existence et la figure dépendent de chacun. Dès lors, chaque présent est toujours à la fois le présent de tous. Ainsi, dans le présent de l'homme tous les passés et les présents des vivants *peuvent* être rassemblés par lui pour former une histoire de la

⁵⁷⁵ Il faut ne pas surévaluer la puissance de la vie. Même si elle « dispose d'un nombre incalculable de vies » (*ibid.*, p. 101), elle est foncièrement finie : « L'élan est fini, et il a été donné une fois pour toutes. Il ne peut pas surmonter tous les obstacles » (*ibid.*, p. 254). C'est pourquoi autant des abandons jalonnent l'histoire de la vie.

vie⁵⁷⁶. Ce n'est pas que l'histoire de la vie ait l'homme pour sa finalité, par laquelle elle s'accomplirait ou aurait un sens ultime. C'est plutôt que seul le présent de l'homme a une *possibilité* de former la continuité historique de la vie, aboutissant à lui, à condition qu'il soit capable de continuer le développement de sa propre tendance majeure⁵⁷⁷. Que cette continuité historique de la vie puisse se former dans le présent de l'homme ou non, cela dépend entièrement de l'homme lui-même, de sa capacité à trouver une manière de vivre qui poursuive les essais des autres vivants passés et présents, pour vivre à la fois autrement et de façon « durable », précisément⁵⁷⁸. Ce qui est passé est déterminé rétrospectivement par ce que l'on en fait dans le présent.

Avant de clore cette section, nous voudrions répondre à une objection éventuelle concernant notre refus d'une survivance mémorielle de l'unité originelle de la vie originaire. En effet, à ce refus, on pourrait immédiatement objecter que Bergson croit constater une mémoire pure dans l'instinct comme connaissance innée : « La connaissance instinctive qu'une espèce possède d'une autre espèce sur un certain point particulier a donc sa racine dans l'unité même de la vie [...] »⁵⁷⁹. Cependant, si l'on voulait parler d'une mémoire de la vie à propos de la connaissance instinctive, cette mémoire ne pourrait être celle de l'unité originelle de la vie. Car selon l'hypothèse de *L'Evolution créatrice* de Bergson, cet état originelle de la vie ne contenait alors rien qui puisse laisser prévoir les rapports et les articulations qui allaient apparaître entre les organismes développés par les divergences. Dans l'état originelle, ne se trouve pas encore, comme si elle était préfigurée, la structure anatomique du Grillon, saisie plus tard instinctivement par le Sphex, qui le paralyse en piquant, avec une précision chirurgicale,

⁵⁷⁶ Notons que ce rassemblement ne signifie pas que tous les passés soient conservés dans le présent de l'homme. Comme nous venons de le dire, il y a des passés perdus, irrécupérables. Le tout des passés dont il est question ici concerne seulement des passés modifiés par leur présent, auquel ils sont immanents.

⁵⁷⁷ C'est bien en ce sens que Bergson peut déclarer que « l'homme est le « terme » et le « but » de l'évolution » (*ibid.*, p. 265). Nous allons examiner la signification particulière du caractère temporel que ce finalisme, rectifié par Bergson, implique.

⁵⁷⁸ « L'idéal serait une société toujours en marche et toujours équilibre » (*ibid.*, p. 102). Bien évidemment, cet idéal ne se borne pas à une société des vivants, mais aussi à chaque vivant individuel.

⁵⁷⁹ *Ibid.*, p. 168.

ses trois centres nerveux⁵⁸⁰. Cet exemple de connaissance instinctive était notre hypothèse que chaque vivant est déterminé positivement et négativement par l'ensemble des développements des autres vivants. Ce que connaît instinctivement le *Sphex*, c'est la structure *actuelle* du Grillon ; l'espèce *Sphex* est donc déterminée de l'intérieur par le développement de l'espèce Grillon. Il ne s'agit pas d'une mémoire pure se conservant telle quelle depuis l'origine, mais de l'actualité comme structure du présent où le passé subsiste mais seulement à l'état des forces manifestes et latentes, forces qui constituent ce présent, ayant pu cependant être altéré radicalement par les déterminations qu'elles reçoivent des changements et des déterminations du présent, ou plutôt des présents.

De cette sorte de connaissance instinctive, il nous semble que la théorie de Uexküll peut présenter une explication alternative plus convaincante. Tout comme Bergson, ce biologiste aime utiliser l'image de la musique, et a même construit une « théorie de la composition naturelle »⁵⁸¹ pour expliquer le rapport harmonieux entre un sujet-animal et son milieu (ce rapport comportant bien une sorte de connaissance inconsciente, comportementale). Il parle d'« une partition originelle », et de la « symphonie »⁵⁸² de la nature.

Mais il n'en reste pas moins une différence capitale. Tandis que Bergson parle d'« un certain *thème musical* » et de ses « variations diverses »⁵⁸³ pour concevoir le caractère de l'instinct (des instincts différents seraient autant de variations diverses d'un « thème originel »), Uexküll recherche « la manière dont la nature *compose* »⁵⁸⁴. Si pour ce dernier il y bien a une unité fonctionnelle, musicale entre un sujet-animal et son milieu, elle ne vient pas d'une unité originelle de la vie, mais elle est constamment *composée, formée, acquise* par une relation de communication informatique entre un récepteur de signification (animal) et un porteur de signification (des signes de la nature). D'ailleurs, la précision étonnante de l'instinct⁵⁸⁵ que Bergson décrit ne vient en réalité selon Uexküll que d'une pauvreté (*Ärmlichkeit*) du monde animal. « Le milieu, écrit Uexküll, s'est appauvri, mais il est d'autant plus sûr, car il est plus facile de se tirer

⁵⁸⁰ *Ibid.*, p. 173. Bergson reprend une observation de Jean-Henri Fabre (dans ses *Souvenirs entomologiques*), en l'interprétant selon sa métaphysique.

⁵⁸¹ J. Von Uexküll, *Mondes animaux et monde humain suivi de Théorie de la signification*, trad. P. Muller, Paris, Denoël, 1965, p. 131 sq.

⁵⁸² *Ibid.*, p. 117 et p. 173.

⁵⁸³ *EC*, p. 173.

⁵⁸⁴ J. Von Uexküll, *op. cit.*, p. 131.

⁵⁸⁵ Pour un autre exemple de la précision inimaginable de l'instinct animal, voir la description impressionnante que donne Uexküll du tissage de la toile d'araignée (*ibid.*, p. 114-117).

d'affaire avec quelques objets qu'avec un grand nombre »⁵⁸⁶. Certes, Bergson reconnaît lui aussi une pauvreté à l'instinct animal, en indiquant la limite foncière de la connaissance instinctive, qui « ne s'applique jamais qu'à un objet spécial, et même à une partie restreinte de cet objet »⁵⁸⁷. L'enjeu est alors de déterminer en quoi consiste la précision étonnante de l'instinct. Est-ce parce qu'il est pauvre, ou parce qu'il serait une fusion sympathique qui retrouverait ou plutôt aurait retenu quelque chose de l'unité originelle de la vie ? Si l'on doute d'une unité originelle de la vie qui aurait été préservée sous la forme d'une mémoire fidèle, et non sous la forme d'une force, ou d'une tendance (mais dans ce cas, il ne s'agira plus d'une conservation du passé, mais seulement de celle d'une force dans sa forme actuelle, transformée au cours du passé), la théorie de Uexküll offre une explication alternative : un instinct porte en fait sur des rapports communicatifs et interprétatifs entre un vivant et son milieu, il est acquis, formé, et transmis au niveau de la constitution corporelle, organique de ce vivant au fur et à mesure de l'évolution, et sa précision est au fond seulement l'envers de sa pauvreté⁵⁸⁸.

8.6. Le « finalisme rectifié » de Bergson et l'historicité de la vie

L'usage particulier que fait du finalisme Bergson doit se comprendre dans cette perspective. Pour mesurer cet usage, il faut prendre en considération le rapport que nous venons d'évoquer, à savoir de détermination inverse du passé par le présent, d'effet après-coup du présent sur le passé. L'histoire de la vie ne trouve de lieu, n'existe que dans un présent qui a la possibilité d'être le présent de cette histoire, qui a donc la possibilité de former un continuum dynamique en s'ouvrant à la fois à sa destruction irrévocable et à sa continuation imprévisible. C'est seulement en se plaçant dans un

⁵⁸⁶ *Ibid.*, p. 61. Pour reprendre l'exemple le plus célèbre, et emblématique, de Uexküll, que beaucoup de philosophes ont commenté, afin d'illustrer la pauvreté de cette unité fonctionnelle, la tique ne retient que trois signaux, l'odeur des mammifères (celle de « l'acide butyrique de leur transpiration » (*ibid.*, p. 138)), la température du sang (qui est saisie par le sens thermique de la tique), et le type de peau propre aux mammifères (la tique cherche, par son sens tactile, des endroits parcourus de nombreux canaux sanguins (*ibid.*)).

⁵⁸⁷ *EC*, p. 150.

⁵⁸⁸ Ainsi il affirme : « la pauvreté du milieu conditionne la sûreté de l'action [...] » (J. Von Uexküll, *op. cit.*, p. 26).

présent qu'il est possible de parler d'une histoire.

Rappelons la critique bergsonienne de l'*Essai* sur l'illusion rétrospective issue du regard porté sur le passé à partir du présent. On ne voit plus par là dans le passé que tout ce qui y était comme déjà fait. C'est que l'on reconstitue arbitrairement ce qui s'est fait à partir de ce qui est fait. On laisse échapper l'actualité vivante et riche qui fut celle de chaque moment en ne le regardant plus qu'à partir du moment ultérieur. Il est bien sûr impossible de se *replacer* dans un moment passé en remontant le cours du temps, puisque « le même moment ne se présente pas deux fois »⁵⁸⁹. La critique de Bergson ne nous présente donc pas le moyen par lequel nous pourrions restaurer, comme par un voyage dans le temps grâce au véhicule de la mémoire, toute l'actualité qui fut celle d'un moment passé, comme s'il était encore ou redevenait un moment présent. Sa critique se borne à alerter sur l'illusion presque inévitable qui déforme et réduit le passé par le présent, et à établir par là la distinction entre ce qui était encore en train de se faire, encore gros d'indéterminations, et ce qui est déjà fait. On ne peut remonter le cours du temps pour faire que ce qui est fait redeviennne ce qui était en train de se faire. Mais on a l'opportunité de faire quelque chose sur ce qui est encore en train de se faire.

En revanche, dans *L'Evolution créatrice*, affirmant explicitement un certain finalisme, Bergson ne voit plus dans le regard rétrospectif seulement une illusion déformante. Pour comprendre ce que cette évolution signifie, il convient de remarquer comment Bergson a modifié l'idée de finalisme, en adjoignant une délimitation temporelle à son affirmation explicite. Il critique d'abord le finalisme classique comme n'étant pas fondamentalement différent du mécanisme. Tous deux veulent réduire l'évolution vitale à un déterminisme *a priori*. Le mécanisme dit que toute l'évolution est en principe explicable par la seule causalité de la matière. Toutes les créations de la vie seraient donc *calculables*, *prévisibles* par cette causalité. Or, dit Bergson, quand il s'oppose à ce mécanisme, ce que le finalisme classique fait en réalité, est seulement de situer la cause dans le futur, plutôt que dans le passé⁵⁹⁰. L'évolution devient explicable cette fois-ci par un dessein préétabli. Que ce soit la version mécaniste, que ce soit la version finaliste classique, tout semble

⁵⁸⁹ *DI*, p. 150.

⁵⁹⁰ « Le finalisme ainsi entendu n'est qu'un mécanisme à rebours. Il s'inspire du même postulat, avec cette seule différence qu' [...] il met en avant de nous la lumière avec laquelle il prétend nous guider, au lieu de la placer derrière. Il substitue l'attraction de l'avenir à l'impulsion du passé » (*EC*, p. 39-40).

déjà fini, « *tout est donné* »⁵⁹¹, avant même que n'ait à se déployer le mouvement réel de l'évolution.

Toutefois, si Bergson entend tout de même encore reprendre le point de vue finaliste, c'est tout d'abord parce qu'il veut sauver l'intuition centrale de laquelle est né le finalisme classique : la vie recèle une poussée, un élan, dont la causalité inerte, mécanique n'est pas susceptible de rendre compte⁵⁹². Cette poussée n'a cependant pas un but à réaliser qui lui serait prédéterminé ou prédéterminable. Notre étude pour dégager ce nouveau concept de vie a montré que cette poussée de la vie est au fond tendance à différer d'avec soi. Ne pas se répéter, ne pas devenir matériel, c'est là ce que « veut » la pulsion vitale. Trouver comment utiliser les forces matérielles, c'est ce qu'elle fait, doit continuer de faire, pour ne pas se répéter et pouvoir donc exister autrement. Ainsi, bien que ce en quoi consiste ce but ne soit pas but prédéterminé, il est quand même justifié de dire que la différence d'avec soi est bien le but de la vie. C'est donc un but tout *nominal ou formel*, qui est aussi but de ne pas avoir de but déterminé. C'est pourquoi on peut garder le vocabulaire du finalisme, malgré la critique bergsonienne du finalisme classique. Il faut parler d'un finalisme dans l'évolution, ne serait-il que nominal.

La délimitation que Bergson impose à la perspective du finalisme fait bien du but de la vie un but formel, but de n'avoir et ne se borner à aucun but particulier. Ce qui compte dans cette délimitation, c'est la façon dont Bergson formule ce formalisme ou nominalisme en termes temporels. Dans l'histoire de la vie, on trouvera bien des buts, et même un but de la vie, mais ce sera toujours un but du point de vue d'un présent. La vie aurait ainsi pu avoir pour but de créer l'espèce humaine, mais cependant la validité d'un tel énoncé sera strictement limitée par la prise en compte du lien entre le passé de l'évolution et notre présent, c'est-à-dire ce présent où nous, les humains, vivons. Ce sera un « but-selon-nous ». Parlant du temps d'avant l'apparition de l'homme, d'avant notre présent, il est dépourvu de sens de dire que l'homme était alors le but de l'évolution. De même, considérant ce qui viendra après notre présent, à savoir ce qui est pour nous l'avenir, il est absurde de dire que l'homme sera toujours le but de l'évolution⁵⁹³. Que le but ne soit dicible que par rapport à un présent, cela a une double implication.

⁵⁹¹ *Ibid.*, 39.

⁵⁹² Il évoque aussi la souplesse conceptuelle du finalisme comme une raison pour laquelle sa théorie participe « du finalisme dans une certaine mesure » (*ibid.*, p. 40).

⁵⁹³ Jankélévitch résume ce point dans une formule claire : « *Après le fait* l'évolution apparaît à tout instant comme orientée vers un but ; *avant le fait* notre intelligence n'est jamais capable d'anticiper sur l'évènement à venir » (V. Jankélévitch, *Henri Bergson, op. cit.*, p. 135).

1) Le passé n'est déterminable que dans sa relation à un présent. Le passé ne peut plus être séparé du présent. Bien sûr, le passé se prolongera toujours dans le présent. Mais il n'y a pas seulement ce sens d'un passé constituant le présent. Il y a aussi ce sens inverse d'un présent qui détermine le passé. En effet, un acte, un processus ne comporte pas en lui-même la marque de sa fin, de son achèvement. On ne peut déterminer si un acte est fini, s'il est devenu irréversiblement du passé, sans se placer dans un présent pour en décider. Il se peut que selon un certain présent, un passé supposé périmé apparaisse comme encore vivant, d'actualité. Le présent instaure donc une double différenciation, il établit une continuité avec *un certain passé* en l'actualisant dans un acte, un processus, mais il ne le fait pas sans rompre pour cela avec un autre passé, en rendant par là ce passé-là irréversiblement passé. Autrement dit, dans la relation d'un présent à un passé, il y a à la fois une continuité temporelle, qui se forme à partir d'une certaine contemporanéité où ce présent et ce passé ne sont pas encore discernables comme étant présent et passé, et une séparation temporelle, qui sépare ce présent d'autres passés, dont ce présent n'hérite plus. A vrai dire, la distinction temporelle du présent et du passé n'est possible qu'à partir de cette *contemporanéité* d'un présent et d'un passé. La durée bergsonienne n'a-t-elle pas déjà énoncé cette indivisibilité temporelle du présent et du passé⁵⁹⁴?

Pourtant, répétons-le encore, la continuité temporelle d'un présent et d'un passé formée à partir d'une contemporanéité (il s'agit donc d'une certaine temporalisation, et nous reviendrons à cette temporalisation) ne s'analyse pas comme le simple prolongement de ce passé en ce présent. Ce passé apparaît ici comme ces possibilités qui constituent encore ce présent, et dans cette mesure, ce passé non dépassé *est* ce présent lui-même. C'est pourquoi, nous parlons d'*actualité*, au lieu de chercher à y distinguer le passé du présent. L'actualité, c'est du passé qui dure en présent et du présent qui dure en héritant de ce passé sélectivement, mais dont la durée n'est cependant pas bergsonienne. Cette durée du présent ici a une *structure durable, stable*, qui consiste en l'état en développement de certaines possibilités du passé et en l'état devenu latent d'autres possibilités, et cette durée du présent consiste donc *en même temps* en une continuité temporelle du passé au présent et en une rupture entre eux, en une discontinuité entre un

⁵⁹⁴ Nous voudrions citer la fameuse définition de la durée de *l'Essai* : « La durée toute pure est la forme que prend la succession de nos états de conscience quand notre moi se laisse vivre, *quand il s'abstient d'établir une séparation entre les états présents et les états antérieurs* » (DI, p. 74-75, souligné par nous).

certain passé et ce présent qui le rejette ou l'oublie. De plus, il ne faut pas oublier que les constituants de cette structure de l'actualité, les possibilités en développement et les possibilités rendues latentes, se déterminent réciproquement, puisque celles-là ne se développent que par l'imposition du silence à celles-ci. Les possibilités réduites au silence, les tendances latentes, forment la base invisible négative et cependant pas absolument impuissante sur laquelle les tendances en développement s'appuient⁵⁹⁵. Des incompatibilités, des contradictions traversent la structure de l'actualité. La durée de l'actualité se construit donc par une tension entre continuité et discontinuité temporelles.

Ce n'est pas tout. Comme nous y avons insisté, un certain présent, à savoir l'état présent d'une tendance en développement, est déterminé par l'ensemble des interactions entre d'autres présents, d'autres tendances en développements. La structure d'un présent, que nous appelons actualité, et qui est celle de cette tension d'incompatibilité entre les tendances développées et les latentes, est par conséquent surdéterminée par l'ensemble des déterminations réciproques de ces présents. Il n'y a pas « passé » du simple fait que « c'est passé », que ce serait « objectivement » passé, car tout dépend en réalité du présent en question, qui va déterminer si une possibilité, un acte, un processus, ou un événement sont bel et bien révolus, passés et peuvent devenir du passé, ou bien s'ils sont encore en train de se développer, donc d'avoir lieu ; ce présent par ailleurs n'est pas singulier mais toujours pluriel. C'est ce présent pluriel qui fait passer, qui fait du passé du passé passé, inactuel, ou du passé présent, encore actuel.

Ainsi, le regard rétrospectif ne déforme pas le passé, s'il s'agit de comprendre un présent comme actualité. C'est alors analyser comment telles forces du passé en sont venues à constituer la structure de tel présent, dans leurs rapports d'incompatibilité, et avec la surdétermination venue de la multiplicité des présents. Pour le regard téléologico-rétrospectif, tous les événements, tous les actes du passé, tout ce qui eut lieu, existèrent en vue de ce qui est dans un certain présent qui l'intéresse, et en vue de se continuer dans

⁵⁹⁵ Ces possibilités silencieuses qui subsistent cependant dans l'actualité comme partie constituante de celle-ci, dans leur invisibilité, inaudibilité même, seraient bien ce à quoi Benjamin a pensé quand il parle d'« une *faible* force messianique sur laquelle le passé fait valoir une prétention » (« Sur le concept d'histoire », dans W. Benjamin, *Œuvres*, t. II, trad. M. de Gandillac, R. Rochlitz, P. Rusch, Gallimard, 2000, p. 429. Sur cette faible force messianique et son rapport avec le passé comme possibilité qui n'a pas été choisie, et qui est en train de disparaître, voir l'étude profonde de Werner Hamacher (« 'Now' : Walter Benjamin on Historical Time », dans Andrew Benjamin ed., *Walter Benjamin and History*, Continuum, 2005, p. 38-68)). Ce rapprochement peut sembler gratuit, mais nous pensons que les deux philosophes partagent au fond une profonde intuition du temps, et que le concept benjaminien de l'Histoire peut jeter une lumière sur la pensée de l'histoire de Bergson, qui reste largement implicite.

ce qu'est ce présent. C'est en ce sens que ces passés, que certains passés, ne sont pas passés, mais actuels ; ils sont les forces qui constituent le présent. Mais même les passés oubliés, les possibilités abandonnées, les tendances restées latentes participent à la détermination de la structure du présent, par leur silence. Sans une rupture avec un certain passé, il n'y a pas de continuité avec un autre passé. Un présent n'est alors que son passé, ou ses passés, mais sélectivement, et précisément pour cette raison, ces passés ne sont plus choses irréversiblement passées ; ils restent indéterminés, et devront leur détermination temporelle à un présent. Le passé comme forces, possibilités constituant le présent, n'apparaît que moyennant un regard rétrospectif, qui se fonde à son tour sur la surdétermination du passé par le présent.

2) Si le but ne peut se dire que selon un regard rétrospectif, c'est aussi parce que ce but ne se projette pas dans l'avenir. Le but ne détermine pas l'avenir, mais seulement le passé qui est déterminé toujours par un présent. *Il n'y a pas de but dans l'avenir, parce que le but n'existe que dans la relation du présent au passé.* Le but dicible, pourvu de sens dans la perspective de l'évolution de la vie, n'est qu'un but déjà plus ou moins accompli comme état présent, comme but selon ce présent, pour ce présent. Ce but nous apprend alors bien quelles sont les tendances, les forces majeures qui *semblent* avoir tendu vers lui, et il nous permet par là même d'analyser la structure d'un présent en tendances majeures et tendances latentes. Pourtant il ne nous dit en principe rien de la direction réelle ou s'ouvre l'avenir. L'analyse de l'actualité par le regard téléologico-rétrospectif discerne les forces qui allaient constituer ce présent et elle délimite par là ces forces à l'intérieur de ce présent.

C'est l'effet inattendu de l'usage rectifié du finalisme par Bergson. En donnant une direction inverse au finalisme, le finalisme se change en analyse objective de l'actualité. Objective, parce que cette analyse s'en tient à ce qui est donné et ne nous donne pas des évaluations concrètes sur la question de savoir ce que nous devons faire pour nous ouvrir réellement un avenir, sans rester à stagner dans notre présent. Bien sûr, il faut bien que l'analyse de l'actualité rejoigne une axiologie de l'avenir⁵⁹⁶. Mais cette rencontre ne se fait que par la manière de poser cette question, qui est à la fois un devoir : que doit-on faire ?

Ainsi, la rectification temporalisée du finalisme opérée par Bergson nous amène à

⁵⁹⁶ Il conviendrait peut-être de parler d'une *actio-logie*, puisqu'il s'agit d'une normativité de la valeur établie par notre pratique, par notre action qui s'ouvre un avenir, et qui détermine celui-ci. Cela porte sur le passage de l'ontologie à l'éthique par l'action.

cette conjonction singulière d'une analyse de l'actualité entraînant la position de la question pratique. Ce but formel de ne pas avoir de but particulier assigné devient la tâche de la pensée : pour ne pas avoir de but déterminé, il nous faut d'abord analyser l'actualité où nous sommes, y repérer en les comprenant celles des possibilités passées qui sont réalisables et celles qui ne le sont plus. Car c'est seulement après avoir ainsi délimité ce qui est actualité au sein d'une structure déterminée, qu'un avenir qui reste nécessairement encore indéterminé, libre, parce que sans but prédéterminé, s'ouvre. Plus précisément, un tel avenir ne s'ouvre que moyennant *une critique de la stabilité structurale de l'actualité*. La métaphysique de la vie est devenue à son insu une pensée analytico-critique du présent en passant par l'étude de l'histoire de la vie.

8.7. La temporalisation propre à l'historicité de la vie : la contemporanéité

Un examen plus approfondi de cette idée de finalisme rectifié nous offre par ailleurs l'opportunité d'une mise au point concernant la question de l'historicité de la vie en termes de temporalisation. On peut en effet se demander si, en réalité, la vie comme différence d'avec soi, ne serait pas ce qui dans le domaine empirique correspondrait le plus à la pure différence formelle du temps que nous avons appelé temps idéal ? Et cependant, cette différence d'avec soi de la vie n'est pas la pure différence du temps elle-même ; la différence d'avec soi de la vie n'est qu'une activité *dans* le temps. Elle est bien liée à une différence entre le passé et le présent, elle représente bien une tendance à ne pas se répéter, mais cependant, en tant que telle, elle présuppose la répétition matérielle, et elle inclut la possibilité de se répéter. Contrastant avec la différence purement formelle du temps idéal, il s'agit finalement, dans la différence d'avec soi de la vie, de deux forces, de deux tendances quasiment vérifiables de façon positive, *identifiables*, donc. La différence d'avec soi de la vie ne peut jamais être cette pure différence formelle du temps idéal, qui n'est que la logique idéelle d'une fuite incessante. La différence vitale a tout le poids de l'empirique ; elle ne fuit pas aussi « légèrement » que le peut la pure différence du temps idéal ; elle est toujours « lestée » de l'identité répétitive qui lui vient de la matière.

Si l'on voulait trouver dans la vie ce qui pourrait être une représentation ou

phénoménalisation plus adéquate de la pure différence du temps, cette phénoménalisation devrait être cherchée dans ce déploiement d'une sorte de drame dialectique qui a lieu entre les deux forces, dans la vie. Récapitulons donc comment ce drame dialectique se déploie.

La vie n'est que son histoire, et cette histoire est à comprendre comme l'ensemble des déterminations réciproques, des interactions entre ses présents, et entre ces présents et leur passé. C'est que le temps de la vie, son historicité, comporte une spatialité, celle où les présents simultanés communiquent en se déterminant réciproquement. Or la spatialité est toujours matérialité. Par conséquent, que la différence d'avec soi de la vie implique aussi une identité, comme sa contrepartie inséparable, trouve son expression concrète dans la spatialité de l'histoire de la vie. Nous avons vu comment cette spatialité provenait de la division vitale. Il y a des rapports spatiaux entre les présents, entre les vivants actuels, parce que plusieurs présents issus des permanentes divisions coexistent. La tension originaire de la vie s'est donc transformée pour devenir le continuum spatio-temporel des vivants, et la matérialité répétitive, identitaire, est devenu le milieu des communications entre ces vivants, en donnant une identité provisoire, rendant ainsi possible des interactions entre des êtres plus ou moins stables. Ayant commencé à l'origine par une tentative d'expulsion à l'extérieur de soi de son pôle substantiel matériel, l'histoire de la vie en est venue à se déployer comme vie terrestre dans cette spatialité matérielle ainsi créée. Celle-ci n'est plus, ne peut plus être, exclue, mais est au contraire espace partagé : *l'espace n'est plus ce qui divise, sépare les êtres, mais ce là où les êtres cohabitent*. De là, toutes les relations complexes entre passés et présents que nous avons tenté de conceptualiser sous le terme d'actualité. Pour nous répéter, l'actualité est cette structure d'un présent qui, à la fois, instaure sélectivement une continuité temporelle avec un certain passé moyennant une rupture avec d'autres passés.

Or cette actualité d'un présent structurée par sa tension temporelle continuité/discontinuité, est surdéterminée par ses rapports avec d'autres présents semblablement structurés et qui sont coexistants, par des rapports *spatiaux*, donc. Cette tension originaire de la vie, déjà préfigurée dans la dialectique des images entre matière et esprit exposée dans *Matière et mémoire*, a pris tout d'abord la forme d'une distanciation maximale extériorisatrice de sa matérialité, mais cette distanciation nous conduit à une nouvelle dimension temporelle, qui est celle de la simultanéité des multiples présents coprésents. Cette tension structurale n'a donc plus seulement des modalités variées, depuis la répétition matérielle jusqu'à la liberté spirituelle, mais elle se

transforme complètement en devenant rapports complexes entre ces modalités, entre les divers vivants. Par là, c'est cette tension elle-même qui se démultiplie. Les incompatibilités entre possibilités, entre tendances, qui correspondent aux structures des différentes actualités chez ces vivants, concernent aussi la matérialité immanente à la vie terrestre, car nous avons vu que la source vitale de la vie terrestre implique une certaine extériorité de tendances, que leur état de pénétration mutuelle ne peut tout à fait annuler. Etant les causes profondes des divisions vitales, ces incompatibilités sont les conditions positives des multiples développements divergents des tendances vitales, mais elle constituent aussi les causes des dangers que ces développements affrontent sans cesse.

Partout, subsistent en effet les dangers issus de la matérialité ; la vie se matérialise déjà quand elle s'installe dans une forme stable de vie spécifique, celle d'une espèce biologique, mais elle le fait aussi lorsqu'elle dégénère par la réactivation d'une tendance latente. De plus, elle peut mourir, à la lettre, redevenir matérielle, soit au fait d'une destruction venue de l'extérieur comme dans l'engloutissement d'un être vivant par un prédateur, soit par une destruction interne résultant notamment du vieillissement. Il faut y ajouter aussi ses sous-développements, ses empêchements du fait de l'interaction des vivants. Une lignée de la vie, ou encore une espèce, sont susceptibles de changer sans cesse en fonction des exigences du milieu, et pour survivre devront multiplier des modifications minimales. Les espèces s'empêchent dans la concurrence pour leur survie ; elles n'ont pas de stabilité propre, mais sont obligées à des variations superficielles, et sont menacées par le devenir matériel. Tous ces dangers semblent venir par principe du partage d'une même spatialité matérielle par la totalité des vivants, qui doivent leur multiplicité même à ce partage. On pourrait même dire que le partage de la spatialité matérielle est l'usage primordial, « métaphysique » de la matière par la vie, celui qui précède tout autre usage des forces physiques. De ce partage, découle un drame inédit, qui est l'histoire de la vie⁵⁹⁷. Ce drame ne peut plus être élucidé moyennant la logique simple de la différence d'avec soi de la vie, mais il requiert une analyse de l'ensemble complexe de ces communications entre les vivants qui déterminent leur passé, et qui affectent leur avenir.

Avant de terminer la récapitulation de ce drame dialectico-historique qu'est l'histoire de la vie, soulignons encore la signification capitale qu'y prend l'omniprésence, aux

⁵⁹⁷ Par conséquent, nous trouvons ici « une multiplicité dramatique » qui est bien différente de celle que Politzer se forgeait pour critiquer Bergson. Sur ce concept de drame et sur celui de la multiplicité dramatique, cf. G. Politzer, *op. cit.*, p. 156-159.

formes imprévisibles et sans cesse multipliées du *danger*. Ces dangers représentent autant de possibilités *radicales, extrêmes*, pour cette histoire d'être rompue, détruite. Cela réfute l'optimisme dialectique que Jankélévitch croit trouver chez Bergson. De la matérialisation de la vie, de la fatalité pour la vie d'accepter la matérialité afin de se réaliser, il dit que si « la vie doit en passer par là », c'est « que sa décadence même prépare son apothéose »⁵⁹⁸ ! Cette matérialisation est, ajoute-t-il, certes « la misère d'une conscience réduite à biaiser avec l'adversité »⁵⁹⁹, mais cette misère, d'une part ne va jamais jusqu'à une catastrophe irréversible, et d'autre part, au contraire, ne fait que préparer une rédemption d'autant plus glorieuse que la misère préalable aura été plus amère, rédemption qui affirmera finalement l'absoluité de « la vie sans matière »⁶⁰⁰. A cette dialectique que « l'histoire avance par le mauvais côté », il faut opposer l'idée benjaminienne que peut-être, sinon probablement, l'histoire avance « *du mauvais côté* »⁶⁰¹.

S'agissant du problème de la temporalisation, si nous voulions trouver une représentation empirique du temps dans cette histoire de la vie, nous verrions que le temps y est phénoménalisé par une dualité, celle de la continuité et de la discontinuité. Chaque ligne de la vie pourrait dessiner une ligne droite représentant un temps linéaire, continu, du passé au présent. Mais ce temps continu n'est possible que moyennant un autre temps, discontinu, puisque la continuité du premier résulte de ruptures avec d'autres passés. D'ailleurs, le continu et le discontinu peuvent échanger leur place ; en fonction d'un autre présent, ce qui avait été continuellement développé est abruptement abandonné, et une possibilité jusque-là oubliée, délaissée dans le passé, est restaurée (pour le préciser, ce n'est pas que toutes les possibilités abandonnées soient susceptibles d'être ainsi restaurées ; il existe bien des ruptures irréversibles, qui marquent des avancées sans retour de l'histoire). De tous les changements, de tous les événements

⁵⁹⁸ V. Jankélévitch, *Henri Bergson, op. cit.*, p. 177.

⁵⁹⁹ *Ibid.*, p. 179.

⁶⁰⁰ *Ibid.*, p. 177. Bien que Florence Caeymaex ait bien montré que Jankélévitch avait accordé une importance capitale à la finitude de la vie chez Bergson, nous croyons qu'il faut reconnaître une plus grande portée à cette finitude, pour ne pas risquer de retomber plus ou moins inconsciemment dans l'idée d'une victoire nécessaire de la vie qui serait assurée *a priori* et *précisément par le biais de sa misère*. Et même, au lieu d'une finitude, mais qui serait sans fin, il faut aller jusqu'à penser une finitude avec fin éventuelle et définitive, voilà l'histoire de la vie. Il faut supposer et donc accepter la possibilité aussi permanente que radicale d'une catastrophe ultime mettant définitivement fin à toute vie. L'histoire est à jamais hantée par une telle possibilité de sa catastrophe, la tempête que voit l'Ange de l'Histoire de Benjamin.

⁶⁰¹ E. Balibar, *Philosophie de Marx*, Editions La Découverte, Paris, 1993, 2001, p. 93.

jalonnant l'histoire de la vie, quelle continuité temporelle se formera-t-elle ? Cela dépend toujours de chaque présent, de chaque actualité. L'histoire de la vie ne cesse d'être réécrite par chaque présent. Il n'y a pas une seule histoire de la vie, mais seulement des ensembles de continuités et de discontinuités, à la fois réelles et possibles, dont l'histoire est réécrite en fonction de leur actualité, ce qui ouvre par là même une suite à leur histoire vers l'avenir. L'histoire de la vie, malgré les lignes tangibles des développements de ses espèces, de ses vivants, malgré ses structures et ses déterminations complexes, est par essence indécidable, indéterminable.

Le temps de la vie n'est donc pas linéaire, puisqu'il ne va pas du passé au présent sans être aussi surdéterminé par la ligne inverse du présent au passé. On aura certes du mal à comprendre cet effet d'après-coup tant que l'on s'en tiendra à la représentation usuelle d'une linéarité du temps. Comment ce qui vient après, se redemandera-t-on sans cesse, affecterait-il jamais ce qui l'a précédé ? En effet, pour cela, ce qui vient après devrait pouvoir se précéder soi-même. Il devrait donc exister avant son existence. Pour éviter de tomber dans ce paradoxe, cet effet d'après-coup, cette détermination du passé par le présent, devrait être considérée comme un effet subjectif, psychologique, et non pas objectif, ontologique. Il y aurait seulement succession ontologique conforme à la chronologie.

Or Bergson n'a-t-il pas précisément dénoncé l'illusion de cette sorte de succession chrono-ontologique ? Le temps ne coule pas de moment en moment ; un moment ne vient pas après un autre moment ; un présent ne vient pas après qu'un autre présent soit passé⁶⁰². Le temps n'est pas constitué de moments objectivement distincts, on n'y saurait distinguer chronologiquement un moment d'un autre moment. Si le temps est continu, c'est qu'il ne passe pas du passé au présent, c'est qu'il dure plutôt, dans une sorte d'épaisseur temporelle. C'est bien là la leçon que l'intuition fondamentale de la durée veut nous enseigner. Du coup, on a tort de penser l'effet d'après-coup en fonction de l'ordre chronologique successif des moments. Ce n'est pas que le présent détermine le passé en devançant sa propre existence, son tour d'existence. Au contraire, il y a d'abord cette épaisseur temporelle que nous appelons « contemporanéité » (du passé et du présent, et même de l'avenir), et la distinction que nous faisons du passé et du présent, ainsi que leur continuité, viennent après. Quand nous parlons de détermination rétrospective du passé par le présent, il s'agit de la détermination de soi par soi de cette épaisseur

⁶⁰² Voir *ES*, p. 130-131.

temporelle, par laquelle il y a continuité du passé au présent, et qui nous apparaît de ce fait comme effet après-coup du présent sur le passé. L'effet d'après-coup est donc la temporalisation au sens propre, puisque c'est par cet effet que l'ordre temporel, la continuité temporelle, nous apparaissent, que le temps nous est phénoménalisé. Une certaine contemporanéité du passé et du présent, qui nous interdit de parler du passé et du présent en les distinguant absolument, et qui se situe par conséquent hors de l'ordre temporel, se temporalise. Cette contemporanéité renvoie finalement à l'actualité, pas seulement comme à la structure stable du présent, mais comme au lieu temporel où advient une décision, un acte qui déterminent la contemporanéité en continuité temporelle chronologique allant du passé au présent.

Peut-être aura-t-on l'impression que nous en revenons à un certain présentisme, non pas celui de la présence vivante mais celui du décisionnisme, en ce sens que tous les dimensionnels du temps dépendraient ontologiquement du présent, comme moment de la décision ? En fait, ce que nous voulons dire est l'inverse. Ce n'est pas que le présent importerait, en ce sens que ce serait dans le présent, en tant qu'il se distingue du passé, que nous déciderions. Mais c'est au contraire la décision qui temporalise, en tant qu'elle est l'acte qui distingue passé, présent et avenir. Il s'agit donc de l'acte fondamental de la temporalisation elle-même. Nous retenons bien la leçon de la durée bergsonienne. Quand nous opposons la vie à la durée, ce qui est en jeu concerne le type d'acte qui détermine les deux. Si la durée est l'acte de prolonger le passé dans le présent, l'acte du temps propre à la vie serait l'acte plus complexe de diviser et de relier, de discontinuer » et de « continuer ». Comme nous l'avons vu, au travers des divisions, se font certaines liaisons entre les vivants, qui impliquent à leur tour d'autres divisions, d'autres ruptures.

S'agissant du temps, nous croyons que cet acte complexe de la vie ne nous fournit pas seulement une autre phénoménalisation du temps, une temporalisation, mais bien une meilleure temporalisation, en tant que cet acte nous montre comment d'une contemporanéité vient l'ordre temporel. Alors que le prolongement, qui est le propre de la durée, demeure dans l'ordre temporel qui va du passé au présent, la surdétermination rétrospective du passé par le présent, propre au temps de la vie, nous permet de penser la genèse représentative de cet ordre lui-même. Si le premier est encore simplement intratemporel, la seconde l'est d'une façon assez différente⁶⁰³. Bien sûr, il n'y a pas de

⁶⁰³ La contemporanéité se pense aussi selon une relation temporelle entre les choses. Pour penser ce qu'est la contemporanéité, il est inévitable de revenir à la relation intratemporelle. Dans cette

temporalisation qui puisse nous révéler la vérité du temps. Le temps est toujours entre la temporalisation et la fuite, entre *phénoménalisation* empirique et temps logique, de telle sorte qu'il y a pluralité des temporalisations, des représentations empiriques du temps. Mais cela ne veut pas dire que toutes ces temporalisations aient même valeur. Nous estimons que l'acte de la vie ainsi défini fournit une meilleure temporalisation en pouvant faire comprendre les deux aspects du temps, temps empirique et temps logique ou idéal. D'ailleurs, cette autre temporalisation donne non pas une meilleure mais une autre tâche à la pensée.

Ainsi, la représentation du temps de la vie semble une représentation intrinsèquement déchirée. En effet, elle nous montre bien un temps commun, mais où une pluralité de présents se développent simultanément et où des présents et des passés sont contemporains en certaines actualités, bref un temps qui est à la fois continu et discontinu, et qui est à la fois temporel et spatial. Les rapports spatiaux entre les présents, et les rapports temporels, au sens usuel, entre les présents et les passés, se déterminent ou s'affectent réciproquement, et le temps commun de l'histoire de la vie oscille ainsi entre spatialité et temporalité. Cette déchirure du temps commun de la vie n'est-elle pas la marque de la fuite qu'exerce la pure différence du temps ? Elle n'enferme pas le temps dans la vie en prenant celle-ci pour la vérité du temps. Au contraire, elle déstabilise le temps de la vie de telle sorte qu'elle témoigne de l'impossibilité d'une phénoménalisation parfaite du temps. Le temps ne pouvant être un objet pour la pensée théorique, en essayant de le penser, celle-ci est devenue autre, pensée pratique qui analyse l'actualité, et qui ouvre par là un avenir.

8.8. La transformation de la philosophie par le temps de la vie

Nous en revenons ainsi à la question de la transformation de la pensée philosophique ou métaphysique par la prise en compte sérieuse du temps. C'était la dernière leçon de

mesure, elle n'échappe pas à la circularité propre à la temporalisation. Toutefois, elle nous semble mieux résister à la circularité, en nous permettant de penser la différence entre temporalisation et fuite du temps, car, comme nous allons le montrer, grâce à la référence spéciale à la spatialité qu'elle implique, elle est une phénoménalisation où s'inscrit une déchirure, comme la marque de son incomplétude. Elle est l'indiscernabilité des dimensionnels du temps.

l'Essai : la liberté, à laquelle l'étude de la durée amène, fait que la pensée théorique retrouve sa place dans le temps, saisit son propre *présent*, là seulement où elle peut agir. L'étude de l'histoire de la vie nous amène au même point, à celui d'une réflexivité de la pensée qui transforme celle-ci en une pensée pratique. C'est au cœur de la pensée théorique elle-même que s'ouvre alors une voie vers la pratique. Cette transition *interne* du théorique au pratique doit se comprendre comme l'effet pratique *propre* de la pensée théorique ; elle n'implique en effet pas d'opposition, ni même de distinction rendant extérieures l'une à l'autre pensée théorique et pensée pratique.

Toutefois, avec *L'Evolution créatrice* nous ne faisons pas retour à la leçon ultime de *l'Essai*. Il existe bien, de nouveau et encore, une différence entre ces deux réflexivités de la pensée métaphysique qui rend cette pensée pratique sans pour autant la faire sortir d'elle-même. En effet, *l'Essai* nous apprend comment retrouver, comment ressaisir le présent propre à chacun de nous, tandis que *L'Evolution créatrice* nous ouvre un présent *commun* dans chaque présent. Elle nous apprend à analyser notre présent dans la perspective de l'histoire de la vie, puis à discerner les forces actives et les forces latentes du passé qui constituent ce présent, enfin à critiquer la structure stable de l'actualité au moyen de ces analyses. Par là, notre présent se révèle présent commun des vivants, et ouvre aussi un avenir commun à la vie. Mais pour pouvoir accéder à la conception de ce présent commun, il nous faut payer le prix de l'abandon de la notion de durée ; il y faut en effet une nouvelle conception de la vie, une nouvelle conception de l'histoire, comme celle d'une autre dialectique. Celle-ci commence par la tension originaire entre la vie et la matière, pour finalement s'engager dans l'horizon imprévisible de l'ensemble complexe des rapports de détermination entre les présents, et faire entrevoir une autre temporalisation, qui implique un autre type de relation temporelle du passé au présent, d'un passé à un présent, relation surdéterminée par une multiplicité de présents. Toute une autre métaphysique est exigée.

Si la notion de durée nous avait livré la compréhension du processus du devenir sujet, à savoir la compréhension de l'acte comme subjectivation, (et du coup, le fil du temps qui était le prolongement du passé dans le présent était bien le substantiel du sujet, du moi), la notion d'histoire de la vie relève, elle, d'un « processus sans sujet ». « Sans sujet » ne veut pas dire ici qu'il n'y existerait plus une chose telle qu'un sujet. Non, c'est au contraire, qu'il y a *trop* de sujets. Chacun, chaque vivant peut être sujet de l'histoire de la vie. C'est donc ainsi que cette histoire est sans sujet, ne pouvant être attribuée à aucun sujet particulier. Et pourtant, elle est attribuée, ou plutôt elle s'attribue toujours à

un certain sujet, comme le fait que la détermination rétrospective d'un passé soit opérée par *un* présent l'indique, mais cette attribution à un sujet se limite à un *présent* ; elle ne se prolonge pas dans l'avenir. Autrement dit, l'histoire de la vie ne s'attribue jamais à un sujet que pour lui être désattribuée⁶⁰⁴. Elle est le processus commun produisant des sujets auxquels elle doit son existence.

Cela peut certes sembler paradoxal. Mais la vérité est simple. L'histoire de la vie produit des sujets, mais elle doit aussi bien son existence à ceux-ci, parce qu'elle est le processus dont ces sujets sont les constituants. Elle n'est rien d'autre que l'ensemble des communications temporelles entre ses sujets, qui ne sont eux-mêmes rien d'autre que ces communications. De même que la durée est processus de subjectivation, l'histoire de la vie est l'ensemble des subjectivations qui ont lieu par des communications dont la force est déterminante. Mais il n'y a pas de Sujet de l'histoire. Il n'y a que des rapports trans-temporels ou dia-temporels entre sujets, vivants, des rapports qui sont non-totalisables. Ainsi, ce processus sans Sujet n'exclut pas les sujets. C'est ainsi que la dialectique de la vie peut impliquer la dialectique de la durée de l'*Essai*, et celle des images de *Matière et mémoire*. Il y a bien prolongement du passé dans le présent, et survivance ambivalente de la mémoire pure. Mais ces dialectiques ont lieu au sein d'un processus plus large, supérieur, qui est l'histoire de la vie, bien entendu sans s'y réduire. Lorsque nous insistons, encore et encore, sur les différences profondes à constater entre la vie et la durée, il s'agit pour nous, sans contredire ce qui a été prouvé, de faire opérer un déplacement d'un présent qui est propre à un moi, à un sujet, à un autre présent, à un présent commun à partir duquel seulement d'autres problèmes de la pensée, et d'autres tâches pour la pensée, apparaissent. Tout cela nous conduit en effet à *une pensée critique de l'actualité*.

⁶⁰⁴ Il n'y a donc pas de Sujet de l'histoire de la vie. Il s'ensuit qu'il n'y a pas de Mémoire pure de la vie. L'état originaire de la vie ne s'est pas conservé à la manière de la mémoire pure de *Matière et mémoire*. Comme nous y avons insisté, au cours de l'histoire de la vie, les états initiaux de la vie (que ce soit la vie originaire, ou la source vitale terrestre) ont changé profondément, pour devenir les forces manifestes et latentes de l'actualité. Ces états initiaux sont alors irrémédiablement perdus, ont disparu. Seulement, il reste des tendances latentes, des possibilités encore réalisables, comme des forces invisibles participant négativement, et pourtant effectivement, à la stabilité de l'actualité, et qui sont autant d'espoirs pour un autre avenir, tout en étant cependant aussi bien les pires dangers. Cela ne supprime pas toute possibilité d'existence pour une mémoire pure, existence que d'ailleurs *Matière et mémoire* a démontrée. La mémoire pure existe certes bien au niveau d'un individu, d'un vivant (de ce qui est doué d'une faculté de mémoire représentative), mais non au niveau de la vie, à savoir de l'ensemble historique des rapports entre les vivants du passé, du présent, et de l'avenir.

Pour finir, précisons que ce que nous appelons *dialectique de la vie* aura trouvé ici une définition plus complète. Jusqu'à maintenant, nous avons entendu par ce terme l'histoire de la vie, ou le déroulement de la tension entre la matérialité et la vitalité de la vie originaire produisant l'ensemble des rapports entre les vivants du passé, du présent, et de l'avenir, moyennant les déterminations réciproques des tendances manifestes, ainsi que celles des tendances latentes par les manifestes. En somme, cette dialectique de la vie désigne la formation et les changements de la communauté temporelle des vivants.

Nous pouvons relire la dernière, et la plus célèbre phrase du chapitre III, et l'un des textes les plus connus de Bergson, comme la formule de cette communauté temporelle, historique : « L'animal prend son point d'appui sur la plante, l'homme chevauche sur l'animalité, et l'humanité entière, dans l'espace et dans le temps, est une immense armée qui galope à *côté de chacun de nous, en avant et en arrière de nous* [...] »⁶⁰⁵. A côté de chacun de nous, et en avant et en arrière de nous, se meut l'humanité entière, qui n'est rien d'autre que ces rapports d'« à côté de » et d'« en avant et en arrière », rapports *spatio-temporels*, donc, dans lesquels l'animal et la plante sont engagés eux aussi, rapports de tous avec tous, enfin, qui n'existent cependant pas sans *chacun de nous*. Cette dialectique de la vie est donc aussi celle d'une nouvelle temporalisation qui anime cette communauté temporelle. Elle est ce qui nous fait passer d'un nouveau concept de vie à l'histoire de la vie, car ce passage lui-même est bien inscrit dans l'histoire de la vie : la vie comme tension originaire entre une matérialité et une vitalité qui lui sont immanentes se développe, se déroule en rapports temporels entre les vivants, après avoir engendré le monde matériel par une distanciation maximale primordiale.

Or cette histoire de la vie en arrive nécessairement à notre présent, c'est-à-dire au présent de celui qui la pense en cet instant, comme présent de toute cette histoire elle-même. En une immanence absolue, la pensée se rencontre elle-même, et la vie se touche elle-même. La pensée-sujet et la vie-objet échangent leur statut. La pensée humaine devient pour elle-même un objet, un être dans l'histoire de la vie, et la vie devient un sujet capable de continuer cette histoire en la pensant. L'homme trouve sa place dans l'histoire de la vie, mais ce n'est pas pour y demeurer comme un objet, mais pour y devenir un sujet de la vie.

Ainsi, la pensée trouve où situer son existence dans cette réalité de la vie à laquelle elle appartient, pour pouvoir influencer sur cette réalité. C'est jusque dans cette

⁶⁰⁵ EC, p. 271, souligné par nous.

transformation de la pensée métaphysique, philosophique, que la dialectique de la vie a poussé. C'est pourquoi nous n'avons pas opéré une biologisation de l'intelligence. Au lieu de seulement constater quelle place objective l'homme comme être intelligent occupe dans l'histoire de la vie, il faut pouvoir le retrouver comme sujet du présent de l'histoire de la vie. La dialectique de la vie opère en fin de compte cette transition qui va de la *pensée* de la dynamique propre à la vie, comme objet de la pensée, à une *transformation de la pensée* elle-même en tant que pratique propre de la pensée qui continue cette dynamique de la vie. Cette traversée, de l'histoire de la vie à l'analyse et à la critique de l'actualité pour ouvrir un autre avenir, c'est là la dialectique de la vie.

8.9. L'histoire de la pensée comme histoire de l'homme lui-même

Nous comprenons ainsi pourquoi Bergson n'arrête pas son texte, à la fin du chapitre III. Pourquoi un quatrième chapitre, alors qu'a été révélée la signification de la vie dans le chapitre III ? La métaphysique de la vie s'étant accomplie avec la révélation de la signification de la vie, le mouvement qui l'animait aurait dû s'arrêter. Pourtant, il ne cesse pas. C'est qu'il demeure quelque chose à accomplir encore, après cet accomplissement de la métaphysique, C'est la transformation de la pensée métaphysique elle-même. Après l'accomplissement de la pensée théorique, le temps est en effet venu de réfléchir sur ce qu'est cette pensée elle-même. La rupture entre les trois chapitres précédents et ce dernier correspond à une transformation interne de la pensée métaphysique elle-même, transformation qu'elle a subie ,ou plutôt opérée, sous l'effet d'une nécessité interne lorsqu'elle a pris pour son objet le temps. Il s'agit de cette même transformation de la pensée métaphysique que nous avons dégagée entre les deux premiers chapitres et le dernier de l'*Essai*. Pourtant, durée et vie, nous l'avons vu, impliquent différentes notions du temps, différentes temporalisations ; si la durée m'a amené à saisir mon propre présent, celle de la vie m'a fait aboutir à la perception de ce présent commun auquel tous les vivants du passé, du présent et de l'avenir *pourront appartenir*.

D'où différentes tâches, qui sont différents effets pratiques de la pensée métaphysique théorique. Au lieu d'une reconquête de sa liberté par le moi, c'est la liberté de la vie elle-

même qui peut, et doit être retrouvée par le vivant humain dans le présent commun. Le présent de l'homme ne concerne en effet pas seulement l'homme : il est le présent de la vie elle-même. C'est dans le présent de l'homme que l'histoire de la vie dans son ensemble peut seulement apparaître. En ce présent seulement, une continuité historique, une communauté historique se révèle. Bergson rappelle et résume cette communauté historique dans la formule concise que nous avons évoquée : « L'animal prend son point d'appui sur la plante, l'homme chevauche sur l'animalité [...] »⁶⁰⁶. Le sentiment, la conscience de cette communauté, qui est celle des plantes, des animaux, et des hommes, n'apparaissent cependant que dans le seul présent de l'homme. Comme nous l'avons souligné, c'est ce présent qui constitue, mais *rétrospectivement*, la continuité historique. C'est seulement grâce à la continuation du mouvement vital par l'homme que tous les événements qui ont jalonné, tous les êtres qui ont fait l'histoire de la vie, peuvent être rassemblés dans une histoire une de la vie, dans l'histoire de la vie. Si « tous les êtres organisés, du plus humble au plus élevé, depuis les premières origines de la vie jusqu'au temps où nous sommes, et dans tous les lieux comme dans tous les temps, ne font que rendre sensible aux yeux une impulsion unique »⁶⁰⁷, il y faut cependant ces yeux-là, et ils se trouvent seulement dans le présent de l'homme, qui peut seul par eux rendre possible une telle vue d'ensemble.

On l'a vu, une impulsion unique, censée être l'essence originaire de la vie, ne précède pas en réalité cette unification de tendances si diverses, voire incompatibles, opérée dans et par le présent de l'homme. Par ailleurs, comme nous l'avons dit, cette continuité historique, seulement rétrospectivement constituée par un présent, ne se prolonge pas non plus automatiquement dans un avenir. Cette continuité, au contraire, renvoie à une analyse critique du présent, qui persiste dans la stabilité structurale que l'actualité impose. La continuité historique devient le devoir de continuer sans s'arrêter.

C'est donc pour répondre à ce devoir que Bergson entame l'écriture de l'histoire de la philosophie ou de la pensée. Le trait distinctif de l'homme, comme espèce animale, est l'intelligence. Puisque l'intelligence est, en fin de compte, la faculté de fabriquer *indéfiniment* des outils inorganiques, la tendance propre à l'intelligence peut se développer sans fin. C'est ainsi que l'homme a conquis la liberté et a fait de la vie la maîtresse de la matière : « Avec l'homme, [...] [la vie] voit un horizon illimité se rouvrir

⁶⁰⁶ *Ibid.*, p. 271.

⁶⁰⁷ *Ibid.*

devant elle »⁶⁰⁸. Cela nous montre combien la continuité historique de la vie ne se constitue que dans son présent.

Cependant, en tant qu'*espèce* animale, l'homme est encore prisonnier de la répétition vitale, celle d'une vie spécifique. En quoi consiste, où réside cette spécificité de l'homme qui l'empêcherait d'avancer, de créer ? C'est bien la question implicite mais directrice de ce chapitre, qui y est en un sens la réponse. L'histoire de la pensée, ou des systèmes de la pensée telle que l'écrit Bergson, est en réalité l'histoire de la répétition de ces engagements dans des impasses qui ont retardé l'homme dans la poursuite du mouvement de la vie dans son ensemble. Ces impasses reviennent à ce que Bergson baptise « l'illusion mécanistique ». Bergson en évoque les deux formes majeures, comme étant les illusions fondamentales : l'illusion d'un néant qui pourrait précéder l'existence, et celle d'une forme précédant le devenir. Elles procèdent du « mécanisme cinématographique » de la pensée intellectuelle.

Mettant au jour « le principe » de ces illusions, montrant comment l'histoire des systèmes de la pensée peut s'analyser en termes des vicissitudes liées à ces illusions, Bergson reconstitue une histoire de l'homme, cette fois-ci à partir de son propre présent, qui est sa propre philosophie, se réclamant de l'évolutionnisme vrai. Sans ce présent, l'histoire des systèmes ne seraient que répétitions des mêmes illusions ; mais avec l'émergence de la philosophie de Bergson lui-même, et l'horizon qu'elle rouvre, l'homme obtient une différence distinguant entre un passé et un présent, il a une histoire.

C'est qu'il y a en effet eu une profonde continuité, au sens de répétition ou de subsistance de l'identique, depuis les Grecs jusqu'à aujourd'hui. La philosophie antique fut essentiellement la manifestation systématique de la métaphysique naturelle de l'intelligence, qui ne comprend le devenir qu'« à travers des vues prises de loin en loin sur son écoulement »⁶⁰⁹. Bien avant l'apparition de la philosophie grecque, l'homme pensait, agissait de cette manière, et les Grecs n'ont fait que suivre ce mécanisme cinématographique inhérent à la connaissance humaine. Cela veut dire que la philosophie antique ne relève pas d'une époque parmi d'autres dans l'histoire de l'homme, mais qu'elle exprime la structure, ou le mécanisme spécifique de la faculté déterminant ce qu'est l'homme, à savoir l'intelligence. C'est pourquoi Bergson peut affirmer

⁶⁰⁸ *Ibid.*, p. 267.

⁶⁰⁹ *Ibid.*, p. 315.

qu'« aujourd'hui encore nous philosophons à la manière des Grecs [...] »⁶¹⁰.

Cette actualité, qui dure depuis si longtemps, là dès l'antiquité ou même dès la naissance de l'espèce humaine sur la terre, jusqu'à nos jours encore, n'est lisible que dans ce présent où Bergson se situe lui-même. Dans ce présent, Bergson analyse le présent de l'homme comme actualité, actualité qui a donné et donne encore une structure stable à l'homme. Mais il le critique, ouvrant par là la possibilité d'un autre avenir par une nouvelle philosophie de l'évolution, philosophie capable de penser véritablement l'évolution et de contribuer par là à la transformation de l'humanité. Il ne faut pas oublier que l'actualité est à la fois structure stable du présent, réalité effective qui dure longtemps, et moment où notre propre acte intervient pour ouvrir un autre avenir. L'actualité est en même temps le lieu où se fait la critique de l'actualité. C'est que finalement, dans cette histoire que retrace Bergson, nous assistons, en l'effectuant, à la transformation de la philosophie, qui passe du théorique au pratique. L'écriture de l'histoire de la pensée devient critique de l'actualité. L'histoire de la pensée écrite par Bergson est au fond histoire critique ou plutôt critique de l'histoire. C'est là le sens essentiel de la rupture textuelle intervenant entre les trois premiers chapitres et le dernier⁶¹¹. Celui-ci ne constitue pas un appendice plus ou moins postiche, un supplément théorique abruptement tombé d'ailleurs, mais il est bien la conséquence nécessaire de la dialectique de la vie.

Pourtant, nous constatons une certaine insuffisance dans cette transformation que Bergson veut opérer par ce chapitre. Il développe certes une critique très puissante, assez négative et destructrice certes à l'égard de la métaphysique antique, réduite ici en effet, de façon sans doute exagérée, à un mécanisme naturel de la connaissance humaine, mais cette critique elle-même manifeste une limite explicite. L'intelligence y est décrite non

⁶¹⁰ *Ibid.*

⁶¹¹ Il s'agit finalement d'un paradoxe de l'actualité. Selon la formulation d'Etienne Balibar, ce paradoxe est « que, pour le philosophe, la « situation » dans laquelle il pense est elle-même son « objet » principal, et que sa propre « appartenance » à la situation en fait elle-même partie : non pas en tant qu'il en dépend seulement, donc aussi qu'il imaginerait la possibilité de s'en détacher, mais en tant que – circulairement – l'efficacité de son propre discours contribue, ou contribuera, hypothétiquement, à la transformer, à en libérer les virtualités, à l'orienter dans un sens plutôt qu'un autre et donc à lui conférer un certain sens » (« La philosophie et l'actualité : au-delà de l'évènement ? », dans P. Maniglier (dir.), *Le Moment philosophique des années 1960 en France*, Paris, PUF, coll. « Philosophie française contemporaine », 2011, p. 230). C'est en réalité le paradoxe de la *pratique discursive* ou du *discours performatif*. L'actualité, telle que nous la comprenons, est ce où (nous voulons retenir le double caractère spatio-temporel de ce « où ») où ce paradoxe du discours performatif est exercé.

comme une faculté de pure connaissance, qui pourrait saisir la réalité telle qu'elle est, mais comme seulement la faculté pratique de décomposer et de reconstruire la réalité selon les besoins vitaux, pour mieux l'utiliser dans son propre intérêt.

Les deux illusions fondamentales de l'intelligence viennent en effet de la transposition illégitime de démarches proprement pragmatiques de l'intelligence, valables pour le traitement de la matière, dans le domaine de la pure spéculation. Ainsi, l'idée d'un néant qui serait éternellement, en droit, antérieur à l'existence, tire son origine d'un caractère essentiel de la pratique humaine : « Toute action vise à obtenir un objet dont on se sent privé, ou à créer quelque chose qui n'existe pas encore. En ce sens très particulier, elle comble un vide et va du vide au plein, d'une absence à une présence, de l'irréel au réel »⁶¹². Il s'agit donc là en fait d'une absence au regard d'un besoin, dans une perspective utilitaire, frustrée, et non de la pure perception contemplative de la possibilité d'une absence ontologique absolue et primordiale. En prenant à tort cette structure, qui n'est que celle motivant toute action humaine, pour celle animant la connaissance pure, on est passé à son insu du rien relatif, du manque pragmatique, au Néant de l'ontologie. C'est pourquoi une telle pseudo-notion est si vulnérable à l'analyse conceptuelle qu'elle se révèle en dernière analyse comme n'étant qu'« une idée destructive d'elle-même »⁶¹³. L'idée de néant ontologique n'a aucun fondement véritable dans l'expérience, elle n'est qu'un simple mot métamorphosé en un concept. L'autre illusion, celle de constituer un devenir par une forme immuable, forme qui est en réalité une vue instantanée, tient également à l'« assomption » défiguratrice d'une structure de l'action intéressée en une structure ontologique. L'intelligence déforme et défigure la réalité.

C'est là la critique de Bergson à l'égard de l'intelligence. C'est une critique effectuée au nom de la pure spéculation. L'intelligence n'est pas pure spéculation qui saisit la réalité en tant qu'elle est. Mais, dans une telle perspective, nous ne savons pas précisément comment l'intelligence enferme l'homme dans une vie spécifique. Par l'intelligence, on ne pourra jamais connaître la pure, simple et véritable réalité en soi du devenir. Elle produit donc beaucoup de problèmes philosophiques insolubles. Il y a là le déficit de l'intelligence. Pourtant, ne pourrait-on pas demander à Bergson comment la simple ignorance de ce qu'est cette vraie réalité peut bien nous empêcher de continuer le

⁶¹² *Ibid.*, p. 273.

⁶¹³ *Ibid.*, p. 297.

mouvement vital, si l'intelligence est faculté *illimitée*, comme faculté de la forme vide, faculté de concevoir des rapports applicables à un nombre indéfini des objets ? L'intelligence n'est-elle pas la faculté de la liberté, « comme si elle avait pour effet essentiel de nous hausser au-dessus de nous-mêmes et, par là, d'élargir notre horizon »⁶¹⁴ ? Elle est la faculté de maîtriser la matière, et cette maîtrise, cette « mainmise » sur la matière semble bien pouvoir aussi émanciper l'homme de sa vie spécifique, plutôt que de seulement l'enfermer dans celle-ci. N'est-ce pas grâce à la liberté obtenue par l'intelligence, que chez l'homme l'instinct pourra devenir intuition, qui est la connaissance instinctive mais cette fois-ci illimitée ? Tout se passe comme si l'intelligence avait préparé l'intuition, en ouvrant la porte. Nous ne voyons pas encore précisément en quoi l'intelligence peut rendre l'homme prisonnier d'une vie spécifique. Au contraire, elle semble être le passage nécessaire vers l'intuition ; on semble bien pouvoir être aussi en voie de dépasser la vie spécifique grâce à l'intelligence : « Un être intelligent porte en lui de quoi se dépasser lui-même »⁶¹⁵.

Bien sûr, il faut critiquer les illusions fondamentales de l'intelligence, qui correspondent à des abus de son penchant à vouloir s'assurer avant tout une mainmise sur la matière, si l'on veut pouvoir aller jusqu'à l'intuition. Mais cela ne veut pas dire que l'intelligence nous enfermerait fatalement dans une clôture spécifique. C'est seulement que l'intelligence ne nous donne pas d'orientation, tout en ouvrant un horizon illimité. Il s'agit simplement d'une insuffisance de l'intelligence, non pas d'une limitation inhérente à l'intelligence, d'un empêchement par l'intelligence. Il nous semble que dans la mesure où Bergson n'a pas entrepris la tâche de déceler et d'analyser en quoi résidait le problème du présent de l'homme, celui qui fait qu'il s'est enfermé dans une vie spécifique, la critique de l'intelligence, la critique de l'histoire de la pensée est restée chez Bergson seulement théorique, se bornant à la dimension de la théorie de la connaissance. C'est une critique encore seulement théorique, qui n'a d'effet que dans l'ordre de la pure connaissance ; ce n'est pas une critique pratique. Dans cette mesure, l'histoire anthropologique que dresse *L'Evolution créatrice* n'est pas suffisante pour pousser jusqu'au bout la dialectique de la vie.

Reprenons et poursuivons à son terme, cette fois, la dernière phrase du chapitre III. Si « l'humanité entière, dans l'espace et dans le temps, est une immense armée qui galope à

⁶¹⁴ *Ibid.*, p. 184.

⁶¹⁵ *Ibid.*, p. 152.

côté de chacun de nous, en avant et en arrière de nous, dans une charge entraînante capable de culbuter toutes les résistances et de franchir bien des obstacles, même peut-être la mort »⁶¹⁶, alors cela ne signifie-t-il pas que l'humanité a avant tout à affronter toutes les résistances, tous les obstacles qui peuvent la faire mourir, afin de démontrer qu'elle est capable de les franchir ? Il s'agit donc de voir quels sont les dangers mortels qui l'entravent. Si elle est vraiment la continuation du mouvement vital, elle doit pour le poursuivre se risquer jusqu'à la mort, en ce sens que l'histoire de la vie toute entière pourrait en elle, faute de se poursuivre, se détruire, s'arrêter irrévocablement, parce que c'est maintenant d'elle seule que l'existence même de l'histoire de la vie comme continuum spatio-temporel dépend.

Ainsi, le ton excessivement optimiste de la phrase, à peine assombri par l'ombre de la mort, ce « même peut-être », exprime tout à la fois espoir prudent et incertitude redoutable. L'humanité pourrait franchir *même* la mort. Mais ne le pourrait que *peut-être*, à savoir qu'elle pourrait ne pas le pouvoir également. Il ne s'agit d'ailleurs pas simplement de la mort biologique. En effet, la mort en question pourrait aussi signifier une autre mort, que l'homme pourrait subir dans son aventure pour franchir la mort biologique. Sans un éclaircissement sur cette mort à laquelle est exposé l'homme, en tant qu'il est à la fois vivant spécifique parmi les vivants, et vivant tentant une autre vie, pouvant dépasser peut-être les limites de la vie spécifique, la dialectique de la vie n'est pas terminée, mais la pensée de Bergson ne l'est pas non plus. Si Bergson n'arrête pas son texte au chapitre III mais continue son chemin par un examen de l'histoire de la *pensée* humaine, comme étant donc au fond celle de l'*espèce* humaine, alors cette histoire de l'homme doit être comme réécrite, se poursuivre au-delà de *L'Evolution créatrice*. Ce sera en effet dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, que nous pourrons voir comment se déploie une analyse critique de l'actualité de l'homme comme présent de la vie. Ce sera donc dans cet ouvrage tardif que Bergson tentera de nouveau, une ultime fois pour lui, une transformation de la métaphysique, en poussant la pensée de la dialectique de la vie jusqu'au bout, jusqu'à notre présent.

⁶¹⁶ *Ibid.*, p. 271.

QUATRIEME PARTIE.

LA POLITIQUE, ENTRE *LES DEUX SOURCES DE LA* *MORALE ET DE LA RELIGION*

La place de la politique dans *Les Deux Sources*

« Le souvenir du fruit défendu est ce qu'il y a de plus ancien dans la mémoire de chacun de nous, comme dans celle de l'humanité »⁶¹⁷. C'est ainsi que commence le dernier ouvrage de Bergson, sans introduction, ni préface. Bien que l'écart temporel entre cet ouvrage et *L'Evolution créatrice* soit considérable, puisqu'il est de 25 ans, ce commencement un peu abrupt de l'ouvrage nous fait sentir comme une certaine continuité avec le précédent, comme celle d'un même texte qui aurait été coupé un peu maladroitement. Comme si c'était aussi la raison pour laquelle il n'est pas précédé d'une introduction ou d'une préface. Ou bien, tout au contraire, cette absence d'introduction ou de préface pourrait signifier une rupture implicite avec les ouvrages antérieurs, rupture telle qu'elle rendrait cet ouvrage tellement autonome qu'aucune préparation n'y serait nécessaire, comme si l'ouvrage se présentait à tel point comme un tout complet qu'il serait, sinon inutile, du moins très secondaire d'envisager un rapport de continuité avec les précédents, ou d'y suppléer par une introduction. Il semble que, plus que jamais, Bergson ait voulu présenter sa pensée comme un ouvrage indépendant, en le dépouillant des mentions de ses liens internes avec le reste de son œuvre, et sans chercher à établir un lien externe avec son lecteur, pour autant que l'introduction d'un ouvrage est un pont qui permet normalement au lecteur d'aborder plus aisément un ouvrage, le rassure pour franchir l'abîme que constitue la profondeur des pensées présentées.

La vérité est peut-être une combinaison des deux perspectives. De même que *Matière et mémoire*, en tant qu'il était présenté comme un essai, le deuxième après l'*Essai*, était à la fois recommencement reprenant l'*Essai* et nouveau commencement par rapport à l'*Essai*, *Les Deux Sources* sont une réécriture de l'histoire de l'homme, faite à partir de la

⁶¹⁷ DS, p. 1.

perspective acquise par l'*Evolution créatrice*, mais qui implique aussi une autre pensée qui, loin de se borner à simplement prolonger la métaphysique de *L'Evolution créatrice*, présente au contraire quasiment un renversement de cette métaphysique. En effet, à l'encontre de ce que l'on croit souvent, *Les Deux Sources* ne fondent pas la société humaine sur le biologique sans changer du même coup, et par là même, le sens du biologique. Nous avons vu que, dans l'*Evolution créatrice*, un nouveau concept de vie, qui se conformait à ce que la science biologique nous apprend de la vie tout en ne se réduisant pas à cette connaissance scientifique, se révélait finalement être comme *histoire de la vie*, histoire de la vie qui loin d'être un objet pour la science était l'objet-limite de la métaphysique. Une démarche de ce type est de nouveau mise en œuvre dans *Les Deux Sources*. Au moment où la vie biologique semblerait fonder la vie humaine, la vie sociale de l'homme, cette dernière se présente au contraire comme ce qui détermine le sens de la première : c'est de la vie humaine que dépend tout le sens de l'histoire de la vie, car c'est la vie humaine qui est bel et bien le présent de la vie elle-même.

Cependant, comme nous l'avons indiqué, l'histoire de l'homme que retraçait l'*Evolution créatrice* restait insuffisante, à cet égard. Elle demandait une reprise. C'est pourquoi nous considérons *Les Deux Sources* comme une réécriture de cette histoire de l'homme. Bergson y reprend l'étude de la formation de la société humaine pour déceler où réside ce problème de l'homme, à savoir ce qui l'enferme dans une vie spécifique. A la différence de ce que présentait l'*Evolution créatrice*, nous assistons dans cet ouvrage au déploiement circonstancié de ce que nous appelions une analyse critique de l'actualité de l'homme, analyse critique qui est aussi celle de l'actualité de la vie. Au fil de cette analyse critique, le présent de l'homme apparaît toujours moins comme quelque chose qui serait seulement déterminé par le passé historique de la vie, mais aussi, et surtout, comme le moment décisif d'une décision, décision dont dépend la possibilité de l'ouverture d'un avenir pour la vie. L'histoire de la vie n'a en effet de sens qu'à partir de ce présent comme actualité, actualité qui est à la fois structure stable à critiquer et moment où peut s'opérer le changement grâce à cette critique.

Ainsi *Les Deux Sources* sont bien en un sens l'achèvement de l'*Evolution créatrice*, puisqu'elles mènent à son terme sa dialectique de la vie, mais elles marquent cependant en même temps de nouveau une rupture, dans la mesure où elles vont plus loin que la simple métaphysique de la vie de celle-ci, pour pouvoir faire face au présent de la vie. Pour y faire face en effet, la pensée métaphysique doit se transformer en une pensée pratique, qui produira un discours performatif. C'est la rupture comme achèvement, et

c'est ce que la dialectique de la vie exige. A nos yeux, cette dialecticité de la vie, qui en vient à déborder la pensée qui la pense pour replacer cette pensée dans son immanence (l'homme qui pense la vie est alors remplacé par cette pensée elle-même dans la vie), entrevue par Bergson, était d'une telle portée que sa pensée ne pouvait cependant alors en poursuivre les implications dans cet ouvrage. Il devait comme mettre une virgule, qui séparait et liait simultanément les deux ouvrages. Tout se passe comme si Bergson avait dû attendre pour devenir capable de suivre jusqu'au bout cette dialectique de la vie. Il ne recommence pas là où il s'était arrêté, mais là où il ne terminait pas vraiment son mouvement, *mal arrêté*.

A dire vrai, la dialectique de la durée persiste encore dans *Les Deux Sources*, et il faudrait d'autres études pour y discerner ce qui relève encore de la dialectique de la durée et ce qui est vraiment dialectique de la vie, pour pouvoir montrer les difficultés que rencontre ce qui y reste d'une métaphysique de la durée dans cette tentative de penser l'actualité de l'homme. Tout comme pour *Matière et mémoire*, nous pourrions à cet égard développer une double lecture des *Deux Sources* — Cela veut dire que le passage de la durée à la vie n'est pas simple et définitif, comme celui d'un livre à un autre. Il n'y a pas de telle évolution aussi linéaire de la pensée bergsonienne. Le passage a lieu plutôt chaque fois différemment dans chaque livre, et il est à refaire toujours. Cependant, là ne sera pas notre propos principal. Il s'agira plutôt de mettre en évidence comment la dialectique de la vie mène à la politique, telle que la conçoit Bergson.

Cependant, avant d'en revenir à cette première phrase citée plus haut des *Deux Sources*, pour pouvoir commencer notre étude nous devons au préalable encore répondre à une question qui apparaît aussi évidente qu'essentielle concernant l'orientation de notre recherche. Posons donc cette question sans tarder. Pourquoi, se demandera-t-on légitimement, parler de l'étude d'une pensée du politique dans un ouvrage où la dimension politique semble à vrai dire presque invisible, prise, coincée qu'elle est entre la morale et la religion ? Dans *Les Deux Sources*, le portrait qui est fait de la politique ne se réduit-il pas à celui de la lutte pour le pouvoir, de la domination, et morale et religion ne semblent-elles pas seules dignes d'étude pour la métaphysique ?

Pourtant, en fait, le champ politique n'est qu'*en partie* expliqué par la morale close et par la religion statique comme champ des activités destinées à maintenir en vie cette société close dont les fondements et les principes ont été fournis par la morale close et la religion statique. Cela peut signifier que pour une telle pensée philosophique la politique se réduirait à certaines conséquences marginales et peu édifiantes découlant de la clôture

de la société close. Mais il se peut également que la politique ne soit pas seulement le terrain de la lutte pour la domination des hommes par d'autres hommes, qu'elle comporte une potentialité comme champ de l'organisation des hommes par eux-mêmes, et que, comme telle, elle soit bien ce lieu où la force de la société ouverte pourra s'insinuer.

Il semble bien y avoir une redoutable ambiguïté dans la signification et dans la valeur peut prendre le politique, celui-ci étant le lieu à la fois pour la société close et pour la société ouverte. En outre, si c'est bien la morale close et la religion statique qui fondent la société close, et si elles ne peuvent le faire sans la conception et l'intervention d'une politique qui seule peut institutionnaliser la morale et la religion, n'en va-t-il pas de même pour la morale ouverte et pour la religion dynamique ? Dans la mesure où cette société ouverte est seulement rendue possible par elles et ne pourra jamais naître qu'au sein d'une société encore plus ou moins close, comme idéal en voie de réalisation infinie, elle devra encore plus ou moins s'appuyer sur les solides réalités institutionnelles de cette société close. On pourrait donc dire que la politique est au fond toujours le foyer invisible qui allie morale et religion pour former une société, que celle-ci soit ouverte ou close.

Finalement, si morale close et religion statique relèvent des forces *instinctives*, et si morale ouverte et religion dynamique sont animées par les forces *intuitives*, la politique, elle, semble bien relver de l'intelligence, ou de la raison. Or, chez Bergson, l'intelligence se situe entre l'instinct et l'intuition, marquant par là la place propre de l'homme dans l'histoire de l'évolution. De ce fait, la politique serait l'activité qui caractériserait en propre l'homme. *L'Evolution créatrice* avait défini l'intelligence comme la faculté pratique de fabriquer des outils inorganiques pour maîtriser la matière brute. La politique concernera l'usage de l'intelligence envers l'homme lui-même, d'où viendra nécessairement la tentative d'une domination de l'homme par l'homme, reposant sur une instrumentalisation de l'homme. Mais celle-ci n'est pas nécessairement définitivement en soi négative, car il pourrait advenir un « bon usage » de l'homme par l'homme pour que puisse s'incarner la société ouverte elle-même. Sans considérer la question de l'évaluation d'un tel usage de l'intelligence, il n'en reste pas moins que la politique est une certaine activité, une certaine pratique de l'homme exercée sur l'homme, parmi les hommes et éventuellement entre égaux. Mais, elle est toujours proprement humaine. L'homme n'est pas seulement *homo faber*, comme le dit Bergson, ou animal fabricant. Il est au moins également *homo politicus*, animal politique, comme le disait Aristote.

Si la dialectique de la vie doit nous conduire au présent de l'homme comme présent de la vie, ce sera donc forcément aussi à la politique, champ des activités proprement humaines, qu'elle devra aboutir. La dialectique de la vie nous a montré le déploiement de la logique dialectique d'une tension interne, et dans la politique on peut aussi reconnaître la manifestation de cette logique, qui résiste à l'analyse métaphysique. La politique se trouve là où cette tension originaire, loin de se décomposer en un rapport qui serait externe entre deux principes, deux sources qui resteraient substantielles, se transforme bien plutôt elle-même sans cesse, en formes instables, provisoires, qui comportent toujours la possibilité de se renverser l'une en l'autre. Etant le mixte par excellence, le mixte inanalysable, la politique est la forme actuelle que prend la tension de la dialectique de la vie. A l'image de la tension initiale constitutive de la dialectique de la vie sur terre, qui se manifeste en toutes sortes de rapports complexes de détermination réciproque entre les formes vivantes au cours de l'histoire de l'évolution, nous trouvons une variété de modes de rapports entre les hommes dans le domaine politique, ce qui a fait revendiquer à Hannah Arendt une indépendance pour la pensée politique à l'égard de la philosophie⁶¹⁸. Cependant, pour nous, cette affirmation d'Arendt ne dénonce pas des limites qui seraient fatalement inhérentes à toute philosophie, mais elle exige certes une transformation de la philosophie, transformation selon nous qui n'est autre que la conséquence ultime de la dialectique de la vie. Ce sont là les raisons pour lesquelles notre étude de la dialectique de la vie veut chercher quelle est la politique que suggèrent *Les Deux Sources*. Par ce que non seulement la politique est au cours du présent même de l'homme auquel cette dialectique nous a conduit, mais aussi qu'elle n'est pas absente des *Deux Sources*. Elle en est bien plutôt pour nous en réalité au centre en tant que lien invisible entre la morale et la religion, entre ces deux sources.

Cela dit, force est de nouveau de constater une rupture textuelle dans *Les Deux Sources*, là encore révélatrice de ce que nous avançons. Par conséquent, la méthodologie de notre recherche devra encore prendre pour axe cette rupture textuelle, implicite dans le texte. Il s'agit cette fois-ci encore de la transition entre les premiers chapitres et le

⁶¹⁸ « La politique repose sur un fait : la pluralité humaine. Dieu a créé l'homme, les hommes sont un produit humain, terrestre, le produit de la nature humaine. C'est parce que la philosophie et la théologie s'occupent toujours de l'homme, parce que toutes leurs déclarations seraient exactes quand bien même n'y aurait-il qu'un seul homme ou seulement deux hommes, ou uniquement des hommes identiques, qu'elles n'ont jamais trouvé aucune réponse philosophiquement valable à la question : qu'est-ce que la politique ? » (H. Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, Paris, Editions de Seuil, 1995, p. 39).

dernier. Et comme c'était déjà exactement le cas pour *Matière et mémoire*, c'est Bergson lui-même qui avoue de nouveau qu'il pourrait s'arrêter au chapitre III, en rappelant quel était l'objectif explicite de l'ouvrage dans son ensemble : « Le présent travail avait pour objet de rechercher les origines de la morale et de la religion. Nous avons abouti à certaines conclusions. Nous pourrions en rester là »⁶¹⁹. Il semble que Bergson *pourrait* toujours en rester là, mais ne le *peut* jamais. Montrer quelles étaient les origines, les sources de la morale et de la religion, à partir du point de vue de la métaphysique de la vie, c'était donc là l'objectif initial de l'ouvrage. La pensée théorique pourrait se satisfaire d'avoir accompli cette mission, avec l'éclaircissement de leurs origines, de leurs fondements, de leurs principes. Mais alors, pourquoi Bergson n'en reste-t-il pas là ? Qu'est-ce qui oblige sa pensée métaphysique à dépasser sa propre destination ?

Ce sont d'abord les limites de cette pensée métaphysique elle-même : « Mais puisqu'au fond de nos conclusions, il y avait une distinction radicale entre la société close et la société ouverte, puisque les tendances de la société close nous ont paru subsister, indéracinables, dans la société qui s'ouvre [...] »⁶²⁰. Nous lisons ici que, bien que la pensée métaphysique ait présenté comme une conclusion fondamentale la distinction *radicale* entre société close et société ouverte, néanmoins, cette distinction doit céder sa place à la reconnaissance d'un mélange, d'un mixte dynamique des deux dans la réalité. Par conséquent ce mixte ne saurait relever d'une simple analyse en deux composantes. D'ailleurs, en effet, la reconnaissance de l'existence réelle d'un mixte des deux sociétés n'a pas été annoncée avant l'analyse métaphysique, mais elle vient après, avec la conclusion de cette analyse. Ce mixte est donc quelque chose qui résiste à l'analyse métaphysique. Il ne s'agit pas seulement d'une apparence à déchiffrer, d'un nœud à dénouer, mais de la constatation d'une réalité qui s'impose de toute sa force à la pensée métaphysique, la contraignant à avouer que sa distinction n'est peut-être radicale que pour elle seule, et que cette radicalité n'est pas inscrite en tant que telle dans la réalité.

Cette distinction radicale se révélerait-elle alors par là inutile, et même en quelque sorte, dans une certaine mesure, fausse ? Le problème n'est cependant selon nous pas celui d'une opposition entre pensée et réalité. La pensée n'a pas seulement établi une distinction radicale, en trouvant deux racines différentes à deux types de société. Elle

⁶¹⁹ *DS*, p. 306.

⁶²⁰ *Ibid.*, p. 306-307.

découvre en outre, et comme quelque chose de tout aussi radical, que ces deux racines sont fondamentalement intriquées, de telle sorte que la société close persistera dans la société ouverte, à supposer que cette société idéale advienne. Outre la distinction des deux racines, la pensée métaphysique doit en effet constater l'indéracinabilité d'une racine *dans l'autre*. Nous voyons là resurgir la différence des logiques de la dialectique de la durée et de la dialectique de la vie. Nous avons vu qu'au sein de la dialectique de la durée, qui est le processus de la pensée métaphysique de rechercher les premiers principes et premières causes purs, les racines pures des êtres, des choses, était *apparu* le jeu d'une tension irréductible, résistant ultimement à cette réduction analytique, tension qui était le moteur et le centre de la dialectique de la vie. La subsistance de la société close dans l'ouverte n'est donc pas une simple contingence, qui pourrait ne pas être, ne plus être, mais quelque chose qui devait nécessairement, comme inscrit dans le devenir même, être découvert par la pensée métaphysique, se manifester à celle-ci. Ainsi l'analyse métaphysique, et la distinction radicale qu'elle fait, loin d'être inutiles, auront été nécessaires pour faire apparaître en toute clarté ici encore la tension constitutive de la vie, tension qui s'avère ici avoir la caractéristique d'être indéracinable. C'est seulement moyennant la reconnaissance de la *radicalité* de la distinction des deux racines que l'indéracinabilité de la société close dans la société ouverte peut apparaître.

D'ailleurs, cette distinction ne se cantonne pas au domaine de l'idéalité de la pensée, car loin d'abolir cette distinction radicale, la tension insoluble y ajoute justement un autre élément. Examinée de près, il s'avère donc que la tension entre les deux racines signifie que chaque racine, non seulement se distingue radicalement de l'autre, mais tant à la fois et malgré cela ne peut en être séparée. Si donc la distinction est radicale, l'intrication est tout aussi radicale. Ces deux radicalités déterminent la tension de la vie. La distinction radicale des deux racines se transforme finalement en un autre rapport : les deux racines sont à la fois tellement opposées qu'elles se distinguent radicalement, mais tellement aussi constitutives l'une de l'autre, qu'il est impossible de les séparer. La transformation de cette opposition radicale correspond bien à la transition d'une dialectique de la durée à une dialectique de la vie⁶²¹.

D'ailleurs, pour autant qu'il s'agit de la société humaine, cette constatation de la persistance des tendances de la société close dans la société ouverte relève bien d'une

⁶²¹ Nous pouvons définir en un mot cette transition comme l'immanentisation de l'opposition elle-même dans un de ses termes.

étude analysant l'actualité de l'homme comme présent de la vie elle-même. C'est en suivant le mouvement de la dialectique de la vie que la pensée métaphysique en vient à analyser l'actualité humaine. A nos yeux, cette analyse de l'actualité humaine n'est pas seulement théorique mais bien plus, pratique, au point qu'elle doit avoir un effet pratique. Elle repère en somme le problème de l'homme comme étant celui de la « spécificité » de l'homme au sens de rester prisonnier d'une espèce, le fait pour lui de « stationner » en une espèce, l'espèce humaine, fixation qui l'empêche de faire se poursuivre le mouvement vital. C'est bien ce que dit la suite de la phrase citée tout à l'heure : « [...] puisque tous ces instincts de discipline convergeait primitivement vers l'instinct de guerre, nous devons nous demander dans quelle mesure l'instinct originel pourra être réprimé ou tourné, et répondre par quelques considérations additionnelles à une question qui se pose à nous tout naturellement »⁶²². Ces tendances de la société close sont des instincts de discipline, se révélant au bout du compte être au service de l'instinct de guerre. La société close est une société pour la guerre.

C'est là le problème de l'homme qui le constitue en espèce, en être répétitif, donc. Nous ne savons pas encore pourquoi la société close est nécessairement une société pour la guerre, ni comment elle empêche l'homme d'être un vivant créateur, mais il est au moins déjà évident que Bergson passe ici de l'analyse de l'actualité humaine à l'identification du problème de l'homme comme espèce. En outre, comme cet instinct de guerre est indéracinable, il est impossible de l'exclure, de le réduire à néant. Que l'instinct de guerre soit la condition humaine, condition dont il nous faudra mettre au jour le sens, signifie qu'il est également la condition du problème de l'homme. Le problème n'est donc pas de découvrir comment surmonter, dépasser cet instinct de guerre, mais comment et 'dans quelle mesure' nous pouvons le « réprimer », le « tourner ». L'homme doit apprendre à vivre avec son instinct de guerre, cette pulsion de violence qui le constitue. A ce problème, la philosophie, la pensée philosophique, théorique, ne pourra obtenir, ne pourra apporter de réponse définitive. Car il est insoluble pour la pensée des principes, des origines. Mais ce n'est certes pas dire que la philosophie n'ait aucune prise sur la solution à ce problème. Elle peut produire des énoncés théoriques à effet pratique. C'est bien ce qui oblige Bergson à aller plus loin. Il ne s'arrête pas aux conclusions métaphysiques, car si celles-ci l'ont conduit à la découverte de l'actualité de l'homme comme présent de la vie, elles exigent maintenant

⁶²² *Ibid.*, p. 307.

de lui qu'il analyse cette actualité pour identifier le problème de l'homme en tant que fixé en une espèce. Bergson ne peut en rester à une pensée métaphysique purement spéculative, il doit essayer de répondre pratiquement au problème que celle-ci en est venue à pouvoir repérer, et il doit le faire en transformant la pensée elle-même. En somme, si Bergson ne s'arrête pas au chapitre III, c'est qu'il est poussé plus loin par la dialectique même de la vie, et cette fois jusqu'au bout : à savoir jusqu'à son propre présent. Mais c'est maintenant aussi notre présent, et au-delà de nous le présent commun de la vie.

Nous venons de donner notre interprétation de la rupture interne avouée du texte des *Deux Sources*, présentée par Bergson un peu comme un supplément, mais qui est à l'évidence bien plus. Elle renvoie au fait qu'il s'agit là de la transformation de la pensée elle-même, transformation qui achèvera la dialectique de la vie en ayant pu repérer le problème actuel de la vie. Dès lors, *Les Deux Sources* nous apparaissent comme un ouvrage qui achève *L'Evolution créatrice*, comme s'il recommençait, récrivait le chapitre IV de ce dernier. Son autonomie est celle de cet achèvement. Sa continuité est celle de cette réécriture.

Précisons encore en quoi nous pouvons dire que *Les Deux Sources* présentent une pensée de la politique. Il s'agit d'abord de la politique comme spécificité humaine, spécificité déterminée par cette indéracinabilité, même dans la société ouverte, de la tendance à maintenir la société close, à savoir une société pour la guerre. Il s'agit ensuite d'une politique qui ne peut être réduite à la pureté de l'analyse métaphysique, cette intrication indéracinable y résistant, mais qui vient bien plutôt après, avec la métaphysique de la vie. La politique ne serait donc rien d'autre, dans les termes de celle-ci, que le champ de ces activités qui organisent la société close pour la guerre. En tant que telle, la politique est aussi le mixte proprement humain, le mixte qu'est l'homme. C'est donc la politique qui est le problème de l'homme, ou qui est plutôt l'homme lui-même comme problème même de la vie.

Dès lors, on le comprend, la pensée de Bergson ne pouvait s'arrêter là. Elle doit tenter de répondre à ce problème, auquel il s'avère impossible d'envisager une solution définitive par quelque transcendance métaphysique vers un sur-humain, vu l'indéracinabilité. Ne pouvant sortir de l'être humain, il faut chercher, et trouver, comment « réprimer », « tourner » son instinct guerrier. C'est en somme trouver des moyens qui soient immanents au champ politique. Nous entrevoyons là l'existence d'une marge permettant une théorie, cette fois-ci *positive*, de la politique, d'une politique

conçue non pas comme le champ de l'organisation dangereuse des hommes pour la guerre, mais comme le champ des activités organisées *contre* ce type d'organisation guerrière des hommes, c'est-à-dire *contre la guerre*. S'agissant de cette politique positive, la pensée ne peut se borner à la théoriser. Mais si elle ne peut pas s'y borner, c'est parce qu'elle est déjà en elle-même un élément constitutif de cette politique positive. Elle ne contemple alors pas seulement la politique avec cette distance qui sépare la pensée théorique de son objet, mais elle participe déjà à cette politique par ses propres actes de pensée, par ses propres énoncés théoriques⁶²³. Elle sera déjà pratique, tout d'abord, en posant le problème propre de l'homme comme étant celui de la guerre, mot sous lequel on peut deviner le nom par excellence de la forme suprême des violences entre les hommes, et aussi en posant ce problème, proprement humain, *comme un problème qui semble éternel, au sens de non susceptible de recevoir de réponse définitive*. Montrant qu'il y a chez l'homme un problème aussi certainement grave qu'apparemment insoluble, la pensée fait se confronter chacun d'entre nous à l'abîme qu'est ce problème.

Nous en revenons ainsi à notre hypothèse sur la rupture textuelle des *Deux Sources*. Nous pouvons à présent articuler plus clairement cette hypothèse. Si *Les Deux Sources* développent une théorie de la politique chez l'homme comme conséquence de la dialectique de la vie, cette théorie consiste logiquement en deux parties, la première concernant la politique humaine négative, comme organisation des hommes pour la guerre, et la seconde la politique humaine positive, comme une réponse à la première dans laquelle la pensée théorique se transforme en pensée pratique, en tant que, quoique encore théorique, elle a un effet pratique. Il est temps d'examiner ces deux parties de l'hypothèse.

⁶²³ C'est pourquoi *L'Évolutrion créatrice* n'était pas suffisante. Il fallait ne pas s'arrêter à la « naturalisation » objective de l'homme réalisée en situant l'intelligence dans l'histoire de la vie. Il fallait situer l'homme dans le présent de la vie. On n'est donc pas besoin seulement de la « naturalisation » de l'intelligence, mais aussi d'une théorico-pratique propre à l'intelligence.

Chapitre IX. La société close et la politique

9.1. La naissance de l'homme ou l'essence de l'homme

La question dirigeant la première partie de la présente étude est donc de savoir pourquoi et comment les instincts formant la société close convergent primitivement vers l'instinct de guerre. Ils convergent en effet vers l'instinct de guerre, comme si celui-ci était leur essence, leur principe, comme s'ils n'étaient que des manifestations partielles de celui-ci. L'instinct de guerre est « l'instinct originel »⁶²⁴. Pour retrouver les éléments de la réponse à cette question, il nous faut poursuivre la démarche de Bergson, qui commence par mettre en évidence le fait de l'obligation sociale, puis approfondit l'examen de ce fait tel qu'il apparaît à notre conscience, ou tel que nous l'éprouvons, pour éclaircir la nature du fondement de cette obligation sociale. Cette recherche s'accompagnera nécessairement d'une réflexion sur ce qu'est l'homme, non seulement parce que l'obligation sociale apparaît pour la première fois chez Bergson comme quelque chose qui détermine l'homme, mais aussi parce que cette recherche sur le fondement de l'obligation sociale en arrivera à remettre en cause la relation entre l'intelligence, censée être le propre de l'espèce humaine, et l'instinct, que Bergson avait considéré dans *L'Evolution créatrice* comme inactif, seulement latent chez l'homme. Une nouvelle réflexion sur la relation entre intelligence et instinct aboutira au bout du compte à une nouvelle définition de l'intelligence, qui impliquera nécessairement à son tour une nouvelle compréhension de l'homme. A cette nouvelle anthropologie philosophique ou métaphysique, s'ajoutera une étude sur un second instinct, fondement de la religion statique, instinct avec lequel l'intelligence aura une autre relation que celle que nous pouvions voir dans l'obligation sociale.

C'est seulement quand ces deux instincts disciplinaires auront été élucidés à la lumière de la métaphysique bergsonienne de la vie que nous pourrons aborder à la question de savoir comment une société close se forme en s'appuyant sur ces deux instincts, et

⁶²⁴ *Ibid.*, p. 307.

commencer à esquisser ce que peut être la constitution, le rôle et le sens du champ politique dans une telle société. Et c'est bien dans ce champ politique que l'instinct de guerre nous apparaît.

La question de savoir comment les instincts disciplinaires convergent vers l'instinct de guerre se posera donc moyennant ces étapes. Tout d'abord, une recherche essayant d'élucider ce que sont les deux instincts disciplinaires de l'homme et qui impliquera finalement une nouvelle théorie de l'intelligence et une autre histoire du développement de l'intelligence, ensuite une théorie de la société close, qui conduira inévitablement à l'examen de la formation du pouvoir politique, qui est bien *la chose même* de la politique comme lutte pour le pouvoir. Au bout de ces étapes, nous comprendrons ce qu'est l'instinct de guerre et pourquoi cet instinct de guerre est la conséquence nécessaire de la société close. Mais cela nous amènera à une autre conséquence, tout à fait imprévisible et étonnante, qui nous amènera à un point de renversement ouvrant vers une politique positive, ne fût-elle que limitée.

Recommençons donc en reprenant la première phrase des *Deux Sources* : « Le souvenir du fruit défendu est ce qu'il y a de plus ancien dans la mémoire de chacun de nous, comme dans celle de l'humanité »⁶²⁵. Cette phrase contient plusieurs éléments essentiels sur lesquels il convient de réfléchir attentivement. Nous avons souligné ce qui semblait comme son contexte implicite : la phrase tout à la fois continue et interrompt *L'Evolution créatrice*. Elle la continue, en réécrivant elle aussi le commencement de l'homme sur la terre. Que le souvenir du fruit défendu soit le plus ancien dans la mémoire de l'humanité, c'est dire que c'est avec la défense de manger de ce fruit que l'homme apparaît sur la terre et dans l'histoire de l'évolution vitale. La phrase désigne la marque distinctive de l'espèce humaine, celle par laquelle on est capable d'isoler l'homme comme une espèce à part dans l'histoire de la vie.

Or Bergson avait déjà parlé de cette apparition de l'homme dans *L'Evolution créatrice* : « A quelle date faisons-nous remonter l'apparition de l'homme sur la terre ? »⁶²⁶. Mais la réponse y était différente : « Au temps où se fabriquent les premières armes, les premiers

⁶²⁵ *Ibid.*, p. 1.

⁶²⁶ *EC*, p. 138.

outils »⁶²⁷. Bergson prenait alors en considération, pour marquer l'apparition de l'homme, son rapport à la matière. *L'Homme* est né en tant qu'animal pouvant fabriquer des outils, des armes pour pouvoir se servir à sa convenance des forces matérielles. Il était par essence *homo faber*. Mais bien sûr, ces armes, ces outils n'ont pas été fabriqués par un seul homme : « En réalité, l'homme est un être qui vit en société. S'il est vrai que l'intelligence humaine vise à fabriquer, il faut ajouter qu'elle s'associe, pour cela et pour le reste, à d'autres intelligences »⁶²⁸. L'homme n'est pas né moyennant ou eu égard seulement à son rapport à la matière, au monde matériel, mais aussi en même temps par et dans ses rapports avec ses semblables. « Il faut *ajouter* » ces rapports d'association pour pouvoir expliquer son apparition, écrit Bergson.

Mais il n'a pas envisagé précisément comment cet ajout, à savoir la prise en compte aussi de ce facteur, pouvait modifier notre compréhension de ce qu'est l'homme dans l'histoire de la vie. Il n'a pas précisé comment « l'ajout » en question, à savoir rien de moins que la vie en société, s'articulait avec la détermination de l'homme comme être intelligent et fabricant.

Par conséquent, cette première phrase des *Deux Sources* semble commencer là où Bergson avait laissé comme une marge pour la pensée concernant l'apparition de l'homme, marge où ne resterait pas seulement à traiter la question de l'apparition de l'espèce humaine dans l'histoire de la vie, mais où resterait à penser la question même de savoir ce qu'est l'homme, la définition de l'homme.

Pourtant la différence est tellement évidente que la phrase initiale des *Deux Sources* semble rompre avec *L'Evolution créatrice*. La phrase introduit d'emblée cet élément que Bergson n'avait point évoqué dans l'ouvrage précédent : la défense, l'interdiction. Si l'homme s'associe par essence, par définition, à d'autres hommes, ce qui détermine l'association des hommes est l'interdiction, l'interdit. Il n'est pas difficile d'imaginer qu'avec la prise en compte de l'interdiction, cette dimension de l'histoire de l'homme présentera un tout autre aspect que celui qu'éclairait *L'Evolution créatrice*.

Le deuxième élément à considérer dans cette phrase est la mention du fait que le souvenir du fruit défendu est « le plus ancien » dans la mémoire de *chacun de nous*. Ce « nous » n'implique aucune époque déterminée. Les contemporains, les lecteurs de l'époque de Bergson sont ce « nous », mais celui-ci peut aussi bien nous désigner nous,

⁶²⁷ *Ibid.*

⁶²⁸ *Ibid.*

qui vivons au XXI^e siècle. Ce « nous » de la phrase est au fond tous les hommes qui existèrent, existent, et même peut-être existeront. Depuis notre première apparition jusqu'à nos jours, qui se prolongeront, « en droit », indéfiniment dans le futur, nous tous, hommes, partageons le souvenir du fruit défendu. C'est une constante de la mentalité humaine. Cela constitue donc la spécificité de l'homme. Nous dirions de l'*actualité* de l'homme⁶²⁹. Ce souvenir le plus ancien de notre enfance, dès l'enfance de l'humanité, subsiste, persiste en chacun de nous, en chaque présent de chacun de nous. Ici, le souvenir n'est pas matériau pour la création du présent nouveau, mais il impose obstinément son identité au présent. Ce souvenir n'est pas un passé qui n'aurait plus de force sans un permis donné par le présent, mais est actuel en lui-même, en ce qu'il structure le présent. Le souvenir ne devient pas ici image représentative, mais subsiste comme une force qui maintient le présent lui-même. Le fruit défendu, c'est l'actualité même de l'homme qui fait de lui une espèce.

Nous pouvons en venir à présent à ce fruit défendu, troisième et dernier élément de la phrase. Il s'agit certes de la métaphore biblique. Mais ce qui importe semble bien au fond la défense, l'interdiction, qui prend la forme d'un commandement *négatif*, d'un « ne pas », d'un Non. Négativité, qui est en quelque sorte double, dans la mesure où cette interdiction est commandement imposé *de l'extérieur* et a un contenu *négatif*. C'est donc « le plus ancien souvenir de l'homme », et n'est-il pas étonnant, pour le lecteur familier de la pensée de Bergson, qu'une négativité vienne ainsi en premier, et même comme formatrice de l'homme ? Chez Bergson, le Non ne doit-il pas rester toujours second par rapport au Oui ? Comment l'interdiction vient-elle avant ce qu'elle interdit⁶³⁰ ?

9.2. Le pouvoir formateur de l'obligation sociale

Cette question nous fait lire ce qui suit cette phrase, jusqu'à l'exposé de l'essentiel de la théorie bergsonienne de l'obligation morale. En effet, la question va être retraduite en une autre : quelle est l'interdiction qui rend possible l'association des hommes ? Pour

⁶²⁹ De pareille manière, Etienne Balibar repère la marque d'une actualité dans des textes d'Althusser et Foucault. Voir, E. Balibar, « La philosophie et l'actualité : au-delà de l'évènement ? », *art. cit.*, p. 227.

⁶³⁰ Certes, Bergson a insisté sur la fonction sociale et éducative de la négation. Mais la négation vient toujours après une affirmation, même si celle-ci était erronée. Chez Bergson, la négation, qui implique toujours plus qu'elle-même, est objet d'une analyse. Il en va de même pour la négation interdictrice du fruit défendu.

savoir comment cette négativité « interdictrice » vient avant toute positivité d'un faire, il convient d'abord de regarder de plus près en quoi consiste l'interdiction. Bergson le découvre dans un fait trop aisément ignoré. Nous écoutons nos parents, nos maîtres, *avant* de mettre en question la raison de cette obéissance : « Pourquoi obéissions-nous ? La question ne se posait guère »⁶³¹. Nous obéissons sans raison, sans nous demander la raison de cette obéissance, depuis notre enfance. Mais pourquoi chacun, c'est-à-dire toute l'humanité depuis son apparition jusqu'à nos jours, ne se pose-t-il « guère » la question avant d'obéir ?

La phrase qui suit immédiatement y est bien la réponse : « Nous avons pris l'habitude d'écouter nos parents et nos maîtres »⁶³². On peut être trompé par l'apparente simplicité de cette phrase au point de perdre de vue que ses deux parties sont nouées par un point-virgule, qui équivaut à un deux points, « : », explicatif, (« La question ne se posait guère ; nous avons pris l'habitude d'écouter nos parents et nos maîtres »), une question déterminante et une réponse non moins déterminante se succèdent à une vitesse vertigineuse. La question et la réponse sont tellement déterminantes qu'il ne serait pas exagéré de dire que toute la théorie de la morale close est contenue dans ces deux phrases, aussi courtes que simples. Que nous ne nous posions pas la question de savoir pourquoi nous obéissons, cela signifie que l'élucidation de la morale close, morale close que les philosophes de la morale et de l'éthique prennent pour objet, ne peut être fournie en termes d'imposition extérieure, de *répression*. *Nous n'obéissons pas contre notre propre volonté*. Il n'y a pas cette dualité extérieure qui opposerait le devoir et l'individu, qui a pourtant été la constante présupposition de la philosophie morale. Bien plus et au contraire, c'est seulement à travers la réfutation de ce schéma selon lequel s'imposerait à l'individu un devoir qui serait d'une manière ou d'une autre extérieur à lui, qu'il devient possible de véritablement comprendre le phénomène de l'obligation et de l'obéissance selon le point de vue de la métaphysique de la vie, si bien que, en d'autres termes, on peut considérer l'obligation comme l'un des « phénomènes les plus généraux de la vie »⁶³³.

La question de savoir pourquoi nous obéissons ne se pose donc guère à nous parce que l'obligation n'est pas ressentie comme quelque chose d'extérieur qui s'imposerait à notre volonté. Mais alors en quoi consiste l'obligation ? La seconde phrase suppose cette

⁶³¹ *DS*, p. 1.

⁶³² *Ibid.*

⁶³³ *Ibid.*, p. 23.

question sans l'énoncer explicitement, et elle y répond bien : « Nous avons pris l'habitude d'écouter nos parents et nos maîtres », c'est-à-dire d'obéir. Ce qu'il faut souligner dans cette phrase ce sont évidemment les mots « nous avons pris l'habitude ». Pour mesurer l'importance, capitale, de ces mots, il suffit de les supprimer et de voir la différence avec ce qu'on obtient alors. « Pourquoi obéissions-nous ? La question ne se posait guère ; nous écoutions nos parents et nos maîtres » : « nous écoutions », autrement dit, nous obéissions. Une phrase du type : « il m'a conseillé cela et je l'ai écouté », signifie bien « j'ai suivi son conseil ». Bref, « nous obéissions parce que nous obéissions ». Or l'impératif catégorique kantien tel que Bergson le formule dans ce chapitre prend précisément cette forme. « Il faut parce qu'il faut »⁶³⁴. S'il n'y avait pas ces mots « nous avons pris l'habitude », la phrase ressemblerait donc beaucoup à l'impératif catégorique kantien, qui est le modèle même de l'expression de l'extériorité du devoir, comme s'imposant du dehors à notre propre volonté, impératif qui se voit donc implicitement réfuté dans cette « explication » de l'obéissance. L'invocation de l'habitude fait donc toute la différence entre la position de Bergson et celle des philosophies de la morale du devoir. *L'obligation est une sorte d'habitude*. C'est la première réponse, mais en fait définitive, à la question de savoir en quoi consiste cette obligation, ou cette interdiction qui rend possible et caractérise l'association entre les hommes. Il ne restera qu'à approfondir cette réflexion pour comprendre le sens de cette habitude toute particulière.

L'obligation n'est donc pas l'imposition de quelque chose à la volonté, mais la simple habitude d'obéir. Cette thèse apparemment simple attribue un pouvoir *formateur* à l'obligation, non seulement parce que l'habitude en général n'est pas ressentie comme s'imposant à nous, puisqu'elle se contracte chez chacun de tout naturellement, sans se faire remarquer, qu'elle se forme de façon interne, mais aussi parce que c'est au travers des habitudes que nos conduites acquièrent des formes. L'habitude est la forme stable de l'acte, par laquelle celui-ci devient conduite. On conduit son action selon l'habitude. Autrement dit, l'habitude serait la règle interne qui conduit l'action et sans laquelle

⁶³⁴ *Ibid.*, p. 17. Pour être rigoureux, il convient néanmoins de reconnaître une différence entre ce passage imaginairement reconstruit par nous et la formulation de l'impératif catégorique kantien. Tandis que ce passage dit que la question ne se pose guère, l'impératif catégorique correspond à une réponse qui est donnée lorsque la question est posée. Mais la différence peut se réduire, vu que, pour que l'on dise que la question ne se pose guère, il faut tout d'abord la poser, avant de la supprimer. Dans notre passage, la question, à peine posée, est évacuée par la réponse immédiate. Or, c'est bien de cette manière que Bergson interprète l'impératif catégorique kantien. Cf. *ibid.*, p. 19-20.

l'action ne serait pas tant libre qu'inexistante⁶³⁵. Mais il faut aussi remarquer la particularité de l'habitude d'obéir. Obéir, c'est suivre les règles imposées par le commandement d'un autre ou par un ordre impersonnel. Or nous venons de dire que l'habitude en général est une règle, une norme interne qui est inséparable de l'acte, la forme stabilisée et stable de l'acte lui-même. Ainsi, l'habitude d'obéir détermine une forme spéciale de l'acte, qui rend l'acte conforme à des règles extérieures. L'habitude d'obéir est une règle interne qui ne guide pas directement tel acte, elle est plutôt cette règle spéciale qui nous conduit à nous approprier les règles préexistantes et extérieures. L'habitude d'obéir n'est pas tant une habitude particulière de faire telle chose qu'une *habitude d'habitudes*, une méta-habitude qui donne une détermination générale supérieure à la plupart de nos habitudes. Elle détermine que nous contrainsons nos habitudes en suivant les règles préexistantes. Elle est « l'habitude de contracter [des] habitudes »⁶³⁶.

L'habitude d'obéir intervient donc dans la formation même de nos conduites, terme

⁶³⁵ Bien entendu, ce n'est pas dire qu'il n'y ait pas d'acte libre, libre d'habitude. Chez Bergson, la distinction entre acte libre et acte habituel existe indéniablement. L'acte habituel est l'acte ayant forme déjà donnée, l'acte réitérable, alors que l'acte libre serait l'acte sans forme donnée mais créée, et qui donc ne serait pas informe, se réduisant alors à un geste dépourvu de sens. L'acte libre est bien l'acte créateur, l'acte qui crée du nouveau. Il y a donc une liberté humaine, intelligente, qui dépend de la stabilité formelle de l'habitude d'obéir d'une part, et d'autre part une liberté « suprahumaine » qui est au fond la liberté dans son essence pure, qui crée le nouveau. Quant à la création de ce nouveau, rappelons la conception de Bergson sur les degrés de la liberté. La vie originaire crée la matière, le monde matériel, la source vitale terrestre crée les formes organiques, l'homme ne crée que des formes inorganiques, qui comportent à leur tour des degrés. L'homme crée des outils inorganiques, mais sa création peut s'élever plus haut pour produire les œuvres d'art, dont nous avons vu qu'elles sont des formes capables de ressusciter le mouvement spirituel, vital. Dans *Les Deux Sources*, Bergson entrevoit dans l'intuition des mystiques une créativité suprahumaine, celle d'engendrer des créateurs. Si l'art est la création de formes inorganiques qui sont toutefois encore mues par une vitalité immanente, la morale ouverte et la religion dynamique recréent les hommes comme des créateurs, en leur faisant rejoindre, retrouver immédiatement, la vie originaire ou la source vitale. (Sur la différence entre la création esthétique et la création morale, et la primauté de celle-ci sur celle-là, cf. la conférence d'Arnaud François, « la conscience est coextensive à la vie : premières conséquences pratiques », donnée à l'occasion de « la journée Bergson 2013 », le 23 fév. 2013.) Certes, comme nous l'avons vu, retrouver la vie originaire n'est pas faire resurgir une vie originaire qui aurait subsisté telle quelle, à la manière de ce que fait la mémoire pure par rapport au souvenir pur. Il s'agit de réactiver des tendances, des forces latentes en l'homme, qui ont été profondément déformées, transformées, à travers l'histoire de la vie. En tous cas, dans ces degrés de la liberté créatrice, ou de l'acte libre, la liberté de l'acte qui doit sa stabilité à l'habitude concerne la création des outils inorganiques, puisque c'est par l'habitude d'obéir que les humains, en tant que vivants intelligents fabricateurs d'outils matériels, s'unissent. L'habitude d'obéir est nécessaire pour que l'intelligence humaine puisse exercer sa puissance de créer ; elle assure donc le degré qui est celui de la liberté de l'intelligence.

⁶³⁶ *DS*, p. 21.

par lequel nous entendons l'acte fait en suivant des règles, des formes stables. Bergson affirme bien ce pouvoir formateur de l'obéissance, qui est l'envers du devoir : « On ne peut vivre en famille, exercer sa profession, vaquer aux mille soins de la vie journalière, faire ses emplettes, se promener dans la rue ou même rester chez soi, sans obéir à des prescriptions et se plier à des obligations »⁶³⁷. Il nous faut comprendre donc en quoi l'obligation est nécessaire pour que nous puissions vivre en exerçant notre liberté. *L'obligation et la liberté ne se contredisent point*. Bien au contraire, celle-là est le guide même de celle-ci. Comme nous sommes par essence des vivants *libres*, « un choix s'impose à tout instant »⁶³⁸. Or, si nous devons choisir chaque fois de nouveau par nous-mêmes, nous nous épuiserions bien vite ; nous ne pourrions pas agir au moment nécessaire. Sans aucun guide préalable, nous perdriions notre chemin. Sans la boussole des devoirs, des obligations, nous ne saurions pas même rester chez nous, puisque nous ne saurions prendre de temps pour le repos, dans la condamnation intérieure de choisir par nous-mêmes. C'est pourquoi « nous optons naturellement pour ce qui est conforme à la règle »⁶³⁹. En somme, l'obligation est ce qui rend chacun de nous un sujet de notre propre liberté, liberté que l'intelligence humaine nous fournit. C'est ainsi que la négativité « interdictrice » précède la positivité de tout faire. L'interdiction du fruit défendu n'est pas négation restant indéterminée, mais négation guidant, orientant, conduisant pour la liberté du faire. Elle est la forme négative ou délimitante de la positivité de l'acte.

9.3. Une anthropologie biologico-métaphysique : vivant impossible, vivant communautaire

Or cette explication de l'obligation sociale comme pouvoir formateur de la liberté humaine nous conduit à poser la question de ce qu'est l'homme. L'explication bergsonienne suppose implicitement une compréhension très singulière de ce qu'est l'homme. L'obligation comme pouvoir formateur pose l'homme comme ce vivant qui est certes libre, mais qui ne saurait comment utiliser concrètement cette liberté sans le guide

⁶³⁷ *Ibid.*, p. 12.

⁶³⁸ *Ibid.* p. 12-13

⁶³⁹ *Ibid.*, p. 13.

extérieur de l'obligation sociale. Comment comprendre une telle compréhension implicite de l'homme ? Plus exactement, le problème est de montrer comment une telle détermination de l'homme peut bien être dégagée de la métaphysique de la vie bergsonienne.

Opérons un retour réflexif sur notre démarche. Nous en sommes arrivés à une telle détermination implicite de l'homme comme vivant singulier à partir d'une recherche sur la nature de l'obligation sociale. Cette démarche relève bien de ce que nous avons appelé « le réalisme réflexif » ; car penser l'obligation sociale en tant que telle implique une certaine compréhension de l'homme, comme condition de pensabilité de cette compréhension-là de l'obligation sociale. Pour penser l'obligation sociale telle que Bergson la définit, il faut supposer à la fois que l'homme est le vivant libre mais qu'il est toutefois *incapable de se servir de sa liberté*. C'est en effet seulement à un tel homme, à un homme ainsi conçu, que l'obligation peut ne pas apparaître comme l'imposition extérieure de devoirs à sa volonté sans qu'il s'agisse là pour autant d'une nécessité de type mécanique ou physique. Etant un phénomène humain, l'obligation sociale exige une certaine compréhension déterminée de ce qu'est l'homme comme condition de sa pensabilité. La conception de cette réalité de l'homme est alors dégagée en conformité avec celle de l'obligation sociale. En d'autres termes, c'est bien une certaine compréhension de l'homme qui doit être construite ou conçue pour pouvoir permettre de rendre compte de l'obligation sociale conçue à la manière bergsonienne.

Mais il nous faut dégager quelle peut être cette compréhension de l'homme, la rendre plus explicite et plus claire, afin d'estimer son intelligibilité. Il s'agit de poursuivre plus avant la construction de pensée de ce qu'est l'homme à partir de cette première compréhension de l'homme implicitement exigée par celle de l'obligation sociale, en prenant pour fil conducteur la métaphysique bergsonienne de la vie, qui a démontré que la spécificité de l'homme tient en son intelligence. S'agissant de l'homme, outre la science empirique, le réalisme réflexif peut s'aider de la métaphysique bergsonienne, en tant que cette métaphysique s'appuie sur les faits empiriques pour délimiter et valider cette construction de pensée de l'homme dégagée de ce qu'il doit être pour rendre pensable une telle conception de l'obligation sociale.

Ce cadre étant fixé, il nous semble qu'il faut commencer par rappeler la théorie bergsonienne des deux moi, car Bergson traduit ici la subjectivité de la liberté intelligente humaine dans les termes de cette théorie, qui avait été présentée dès l'*Essai*. Il reprend en effet cette théorie pour montrer plus clairement en quoi consiste le pouvoir

formateur de l'obligation. Pour chacun d'entre nous, écrit Bergson, « si [sa] conscience, travaillant en profondeur, [lui] révèle, à mesure qu'il descend davantage, une personnalité de plus en plus originale, incommensurable avec les autres et d'ailleurs inexprimable, par la surface de nous-mêmes nous sommes en continuité avec les autres personnes, semblables à elles, unis à elles par une discipline qui crée entre elles et nous une dépendance réciproque »⁶⁴⁰. Le sujet de cette liberté intelligente qui se forme par l'habitude de l'obéissance est donc ce moi superficiel qui est en association de surface avec les autres hommes. Il s'agit du moi, d'un individu humaine qui est membre d'une société où il joue un rôle analogue à celui d'une cellule dans un organisme. C'est en fait la société, ou son « nous » qui est le vrai sujet dans ce moi superficiel. Dans l'*Essai*, Bergson avait fait simplement allusion aux « exigences de la vie sociale en général et du langage en particulier »⁶⁴¹, quant aux raisons de la formation de ce moi superficiel. Nous comprenons maintenant pourquoi il existe un moi superficiel qui dissimule le moi profond et la durée, et qui donne par là lieu à tant d'illusions théoriques, à tant de pseudo-problèmes philosophiques insolubles. C'est en effet dans ce moi superficiel et dans son lien à la société que nous puisons l'énergie qui est nécessaire pour vivre dans un monde gros de difficultés trop exigeantes. Un individu « se découragerait vite s'il ne pouvait opposer à des difficultés sans cesse renaissantes qu'une force individuelle dont il sent les limites »⁶⁴². Les hommes s'associent pour former un grand « nous » capable de se frayer son chemin dans un monde-labyrinthe.

L'importance fondamentale que prend ce moi superficiel repose sur le fait que l'homme ne sait pas *encore* s'approprier adéquatement sa liberté. Il n'a pas encore la capacité d'user de sa liberté par lui-même. Il lui faut ce moi superficiel, sujet obéissant, sujet collectif, social, pour qu'il puisse exercer effectivement sa liberté, puisqu'il lui manque encore la puissance nécessaire pour devenir *immédiatement* sujet de sa propre liberté. Il a besoin de cette médiation par le collectif pour pouvoir commencer à manier sa propre liberté. Ce sera au moi profond de réaliser complètement toute la liberté dont est susceptible la personne, sans aucune médiation.

Or nous voyons apparaître une modification ou un approfondissement apporté par *Les Deux Sources* à la théorie des deux moi. Et d'ailleurs, au lieu de deux moi, peut-être faudrait-il parler de trois moi, ou plutôt de trois niveaux du moi. Entre le moi superficiel

⁶⁴⁰ *Ibid.*, p. 7.

⁶⁴¹ *DI*, p. 96.

⁶⁴² *DS*, p. 9.

et le moi profond, il existe en effet un état intermédiaire qui est inapparent, mais que nous ne pouvons pas ne pas supposer. C'est l'état qui se manifesterait pleinement en l'absence de discipline, quand on se « laisse aller ». C'est en quelque sorte le matériau du moi superficiel, ce à quoi s'adresse l'obligation. Cet état est constitué par tous les gestes spontanés et sans signification, qui ne sont pas contraints et donc ne peuvent guère avoir de forme définie. Cet état était ce qui était là avant que puisse s'inscrire en nous le souvenir du fruit défendu, et il est présenté par Bergson sous la forme d'un conditionnel contrefactuel.

Il est mentionné dès le début des *Deux Sources*, avec le souvenir du fruit défendu : « Que n'eût pas été notre enfance si l'on nous avait laissés faire ! Nous aurions volé de plaisirs en plaisirs »⁶⁴³. C'est là l'hypothèse d'une enfance que n'aurait pas marquée le souvenir du fruit défendu, qui aurait (à son avis) volé de plaisirs en plaisirs, mais qui en a été vite découragée. C'est donc un état qui, à peine posé, est supprimé. Il est supprimé immédiatement, car cet état imaginaire d'un « vol de plaisirs en plaisirs » est, bien sûr, tout à fait irréel. Ce fantasme n'est que la projection rétrospective du désir de celui qui possède déjà la capacité de jouir, mais qui a formé cette capacité en obéissant. Sans l'obéissance, pas de repos, ainsi que pas de plaisir. Un être humain qui aurait cette liberté intelligente qui le distingue des autres animaux, sans avoir emprunté la voie qui l'a fait devenir sujet, et superficiel et profond, cela est inimaginable, c'est une hypothèse qui se détruit. Que serait une liberté qui n'aurait aucun moyen de s'appliquer, aucun sujet pour l'exercer ? Une telle notion de la liberté se détruit d'elle-même. Mais il est cependant tout aussi impossible de ne pas supposer sous-jacent un tel état de liberté, une telle enfance autosupprimée. Nous retrouvons ainsi à l'œuvre la logique du virtuel dans cette enfance contrefactuelle. De même que la perception suppose l'image en soi comme virtuel s'autosupprimant comme sa condition de possibilité, de même l'obligation sociale suppose l'homme comme « enfant contrefactuel ».

De plus, c'est bien là aussi quelque chose à supposer comme l'état originaire de l'homme : un être, un vivant qui aurait été libre, mais qui aurait été aliéné de sa liberté par le défaut d'un moyen, donc d'une capacité de la mettre en œuvre, un être que traverse donc une tension, insoutenable en tant que telle, entre liberté et non-liberté. Il aura emprunté la voie de l'obéissance, celle du sujet superficiel, discipliné, avant d'avoir pu s'engager dans ce qui reste donc seulement une enfance contrefactuelle. Celle-ci n'est

⁶⁴³ *Ibid.*, p. 1.

que supposée par une projection rétrospective, elle n'est pas un état empiriquement vérifiable. Toutefois, pour nous répéter, cette enfance contrefactuelle est nécessairement à supposer pour que la contraction d'une quelconque habitude d'obéir soit possible, car c'est elle qui fournit la base de cette contraction.

D'ailleurs, Bergson reconnaît lui-même parfois plus manifestement l'existence de cet état singulier. Il est certain, dit-il, que l'obligation n'est pas une imposition faite à (et encore moins contre) notre volonté, mais la formatrice de notre liberté intelligente. Et pourtant, ce n'est pas non plus que nous ayons pu obéir aux obligations et contracter ces habitudes *automatiquement, mécaniquement*, sans aucun effort de notre part : « Car s'il est relativement aisé de se maintenir dans le cadre social, encore a-t-il fallu s'y insérer, et l'insertion exige un effort. L'indiscipline naturelle de l'enfant, la nécessité de l'éducation, en sont la preuve »⁶⁴⁴. « L'indiscipline naturelle de l'enfant » est donc supposée, reconnue comme l'état premier auquel s'applique cette discipline qui fera de l'enfant un homme obéissant, le sujet de sa propre liberté moyennant cette obéissance. Il n'en reste pas moins que cet état est intenable, et en un sens impossible. Si l'on laisse de côté l'état du nouveau-né, qui n'a pas la capacité de communiquer avec l'extérieur et qu'il convient de considérer dans le prolongement de l'organisation élémentaire commencée depuis sa conception, tout l'enfant est déjà sur la voie de la discipline, de par la simple relation avec ses parents. L'enfant encore indiscipliné est en réalité un enfant en voie de discipline⁶⁴⁵. Par contre, quant à l'enfance contrefactuelle il s'agit de cet état hypothétique où il y aurait capacité de communiquer avec le monde extérieur mais sans avoir à suivre la voie de la discipline. Cet état n'existe jamais en tant que tel, dans sa pureté, mais est pourtant supposé sans cesse, chaque fois que l'on parle de l'obligation, de l'éducation.

L'homme est donc un vivant impossible tant qu'il est défini seulement par l'intelligence. C'est qu'il a besoin du développement d'autres facultés, que l'intelligence doit être suppléée par d'autres tendances. Comme nous l'avons vu, *L'Evolution créatrice* avait déjà précisé ce besoin d'un supplément : « S'il est vrai que l'intelligence humaine vise à fabriquer, il faut ajouter qu'elle s'associe, pour cela et pour le reste, à d'autres

⁶⁴⁴ *Ibid.*, p. 13-14.

⁶⁴⁵ En fait, la discipline commence même avant la naissance de l'enfant. Dans sa théorie de l'idéologie, Althusser l'a indiqué ainsi : « Avant de naître, l'enfant est donc toujours-déjà sujet, assigné à l'être dans et par la configuration idéologique familiale spécifique dans laquelle il est « attendu » après avoir été conçu » (L. Althusser, *Positions*, Paris, Editions Sociales, 1976, p. 116).

intelligences »⁶⁴⁶. Ainsi, cet être intenable de l'homme comme être vivant qui serait seulement intelligence nous apparaît en réalité comme appelant nécessairement l'association, la société. Cela met d'ailleurs en question non seulement l'autonomie mais même l'individualité réelle de l'être humain. L'être humain a bien une individualité organique ; il y a pluralité d'individus humains, pluralité de corps humains. Toutefois, cette individualité n'est pas maintenable à l'état isolé, elle n'est pas capable de subsister, laissée toute seule. Elle n'est au fond rien d'autre qu'un appel à l'association et à la collectivité. L'individualité humaine serait alors une simple apparence. Et pourtant il faut insister sur la singularité de cette individualité apparente. Elle exige bien l'association, mais cette exigence reste très ouverte, en tant qu'elle n'est jamais liée, n'implique jamais une forme déterminée d'association. Du moins, elle est également ouverte à deux types possibles de société, la société close et la société ouverte⁶⁴⁷.

Ainsi, il nous faut dire qu'il y a bien *deux ouvertures fondamentales* chez l'homme ; pas seulement l'ouverture vers la société ouverte, mais aussi *l'ouverture à l'ouverture ou à la clôture*. Quand des hommes forment une société, celle-ci ne se détermine pas seulement par son ouverture ou par sa clôture telles que Bergson les a définies dans *Les Deux Sources*. Toutes les sociétés humaines sont en même temps communautés d'êtres également ouvertes à l'ouverture et à la clôture. Aucune société humaine n'est société close ou bien ouverte sans être simultanément communauté d'une ouverture plus fondamentale, qui est déterminée par la dualité propre à l'homme, c'est-à-dire celle constituée par sa liberté indéterminée, acquise par le développement de l'intelligence d'une part, et par son incapacité à vivre seul, à laquelle il faut suppléer par l'association, de l'autre.

Nous venons ainsi d'introduire la notion d'une communauté à ouverture profonde. Nous convertissons par là un caractère apparemment négatif de l'espèce humaine en un caractère positif. L'individu humain relève d'une espèce incapable de survivre individuellement, mais il se révèle à présent par là relever aussi d'une espèce dont les individus se déterminent par *un appel* à la communauté, par *l'exigence de vivre ensemble*. C'est un appel, parce que, à la différence des autres vivants chez qui la nécessité de

⁶⁴⁶ EC, p. 138.

⁶⁴⁷ N'oublions pas que la société ouverte se dit toujours au singulier. Il ne peut pas y avoir pluralité de sociétés ouvertes, puisque cette pluralité subsistante impliquerait que chacune d'elles resterait fermée aux autres.

l'association sociale prenait la forme du simple prolongement d'une organisation⁶⁴⁸, les sociétés humaines ne se forment que par l'immanence de cet appel à chaque individu, appel qui permet donc une latitude d'association. L'homme n'est pas un vivant impossible, mais en dernière analyse un vivant communautaire. Nous employons « vivant communautaire » pour le distinguer de ce qu'est un vivant social. « Vivant social » désigne des espèces fixées, donc des vivants qui sont destinés à certaines formes bien déterminées d'organisation sociale. Par contre, un vivant communautaire n'est assigné à aucune forme prédéterminée de vie sociale, mais se définit seulement par son besoin d'association vitale.

Pourtant, comme Bergson n'a jamais parlé d'une telle distinction entre le social et le communautaire, il nous faut, afin de justifier notre usage de cette notion de communauté par contraste avec la détermination biologique de l'homme, développer davantage cette idée de communauté. A vrai dire, cette communauté d'ouverture fondamentale n'exprime rien d'autre que la variabilité des sociétés humaines. Les sociétés closes ne le sont pas de la même manière mais peuvent aussi devenir, plus ou moins, ouvertes, et à l'inverse, la société ouverte comporte des risques de clôture. Rien ne garantit la stabilité d'une société humaine, puisqu'elles sont bâties sur et par des êtres humains qui sont des vivants dont la vie est en elle-même impossible (comme enfance contrefactuelle le montre), et auxquels rien n'est donné sans leur effort. Les sociétés humaines réelles sont profondément instables, elles sont assise sans fond, et la communauté d'ouverture dont nous parlons renvoie finalement à ce sans fond des sociétés humaines. Une société humaine est tantôt close, quand elle exclut les autres sociétés comme autres, voire certains de ses membres comme « non conformes », tantôt plus ouverte quand elle se sent plus ou moins apparentée à d'autres sociétés et quand elle n'exclut plus, ou même fait une certaine place à ceux de ses membres qui tendent à cet idéal transcendant qui, généralisé, rendrait possible la société complètement ouverte.

Cette distinction de deux genres, avec leurs degrés dans la société humaine, nous

⁶⁴⁸ On pourrait certes penser aux animaux supérieurs qui développent une socialité, comme les chimpanzés, ou les gorilles. Mais quoique les formes de ces sociétés d'animaux supérieurs montrent une variété étonnante, il semble difficile d'y trouver la moindre tendance à une société ouverte. Leurs sociétés restent closes par une contrainte naturelle, prises dans une stabilité tout aussi naturelle et elles ne présentent pas de formes politiques variables, à savoir de systèmes modifiables d'organisation hiérarchique entre leurs membres. De la famille à l'état-nation, en passant par des sociétés tribales plus ou moins étendues, les hommes ne cessent de s'associer et de se dissocier ; la diversité des formes d'association sociale vient de là, de cette latitude humaine.

conduit à des fondements différents pour former une société humaine. La société close est celle qui est bâtie sur l'instinct, qui est infra-intellectuel et qui subsiste seulement⁶⁴⁹ chez l'homme, tandis que la société ouverte, si elle existait, s'appuierait sur l'intuition, qui est supra-intellectuelle. Si l'on ne prend en considération les sociétés humaines que selon cette distinction du clos et de l'ouvert, celles-ci ne peuvent être dites sans fond, mais ont bien des fondements plus ou moins clairs. Mais il ne faut pas perdre de vue que ces deux fondements, de l'instinct et de l'intuition, sont chez l'homme toujours *médiatisés* par l'intelligence. Ou pour parler plus précisément, c'est en fait le contraire : c'est l'intelligence qui recourt à l'un ou à l'autre de ces fondements pour former une société. L'homme en appelle à d'autres hommes pour pouvoir survivre, mais cet appel n'a d'efficace que moyennant d'autres forces, sur lesquelles seules une société peut se bâtir. La distance entre l'intelligence et ces autres forces, au-dessus ou au-dessous d'elle, mesure la différence entre la communauté d'ouverture profonde et les sociétés close et ouverte. La société humaine est essentiellement sans fond, mais doit se chercher tout aussi essentiellement des fondements : elle est sans fond, mais se fonde. La notion de communauté renvoie à ce fait que la société humaine est sans cesse à devoir se renouveler dans son auto-fondation par ses membres, sous son apparence stable, rigide.

Il nous faut là cependant préciser supplémentaire, pour mieux comprendre ce qu'est cette communauté comme appel à l'association, comme auto-fondation incessante de toute société. En un sens, cette « communauté » est immanente à chaque individu humain. Imaginons qu'un homme vive tout seul dans une île déserte, comme Robinson Crusoé. Est-il vraiment seul ? Est-il jamais possible pour un homme de vivre seul ? A cette question classique, Bergson répond négativement : « Aucun de nous ne saurait s'isoler d'elle [la société] absolument... Il ne le pourrait pas, même s'il le voulait, parce que sa mémoire et son imagination vivent de ce que la société a mis en elles, parce que l'âme de la société est immanente au langage qu'il parle, et que, même si personne n'est là, même s'il ne fait que penser, il se parle encore à lui-même. En vain on essaie de se représenter un individu dégagé de toute vie sociale »⁶⁵⁰. Même s'il est physiquement tout seul, même si personne n'est là, il reste lié d'une certaine manière à la société. Mémoire,

⁶⁴⁹ Certes, des sociétés animales peuvent être aussi qualifiées comme closes. Toutefois, c'est seulement à nos yeux qu'elles apparaissent comme closes. C'est que, sans une certaine possibilité de l'ouverture, il n'y a pas non plus une clôture. En ce sens, la société close est le trait spécifique de l'homme. L'homme a des expériences d'une clôture sociale.

⁶⁵⁰ *DS*, p. 8-9.

imagination, langage, bref la pensée, avec toutes ses facultés, dont relève l'intelligence humaine et qui font l'homme ne se sont formées que dans l'être ensemble des hommes.

Mais cet être ensemble ne se borne pas seulement dans les collectivités réelles des hommes. Même un seul homme est déjà en un sens pluriel, puisqu'il est constamment en dialogue avec lui-même quand il pense, s'adressant à lui-même. Sa pensée n'existe que moyennant une pluralité, elle est dialogique, si bien qu'il a toujours besoin de se créer un interlocuteur imaginaire. Un homme seul demeure toujours en compagnie d'autres, qui font aussi son individualité, même dans sa solitude physique individuelle. Cette communauté idéale renvoie à ce mode d'être spécifique de l'être humain. Pour emprunter l'expression de Jean-Luc Nancy, un homme est « singulièrement pluriel »⁶⁵¹. Autrement dit, aucun homme ne peut être numériquement un. Il n'est ni un ni multiple, mais communautaire. Chaque homme est déjà (dans) une communauté idéale, qui est impliquée, nécessitée par un appel qui est constitutif de son être à l'association, et tous les hommes forment ainsi une communauté spécifique, qui est celle propre à l'espèce humaine dans la mesure où ils sont tous « singulièrement pluriels », où chacun vit forcément dans une communauté idéale. Ce qui fait de l'homme une espèce, ce que les hommes partagent comme leur trait spécifique, c'est qu'ils sont tous vivants communautaires. La pure possibilité de former une société ouverte au point d'y inclure tous les hommes, non seulement ceux actuellement existant mais aussi ceux passés et à venir, est liée à ce mode d'être singulier-pluriel qui est celui des hommes, tandis que la force qui pourrait actualiser cette possibilité d'une société ouverte par un complément réel semble bien liée à l'intuition mystique. Nous voyons par là que le mode d'être de l'homme n'est pas compréhensible par la seule durée. Un homme n'est pas numériquement un, il est déjà pluriel, mais cette pluralité n'est ni multiplicité numérique, quantitative, ni multiplicité qualitative. Parce qu'entre plusieurs hommes, même si chacun est dans cet être-ensemble, il n'y a pas interpénétration réelles des durées. Entre eux, il y a des ouvertures indéterminées, comme des paroles lancées en l'air, comme autant de bouteilles à la mer vers des destinataires possibles, en attente de ceux-ci. La communauté humaine d'ouverture profonde est immanente à chaque homme, comme leur essence commune, et, par conséquent immanente aussi aux sociétés humaines réelles.

Finalement, cette communauté qui définit l'homme prolonge la communauté historique de la vie. De même que chaque vivant s'individualise moyennant son

⁶⁵¹ J.-L. Nancy, *Être singulier pluriel*, Paris, Galilée, 1996.

ouverture aux réseaux complexes entre les vivants, de même chaque homme n'existe comme individu que par son appartenance à la communauté idéale. Mais la différence entre la communauté idéale humaine et la communauté évolutive de la vie est non moins importante. La communauté historique de la vie renvoyait à l'ouverture de l'organisation biologique d'un vivant individuel ; il s'agissait de la création de la forme individuelle corporelle, ce qui revenait à la structuration des tendances manifestes et latentes moyennant les réseaux complexes des relations entre les vivants. Cette communauté évolutive désignait le fait que la formation d'un vivant a lieu au sein de, et par les interactions manifestes et latentes entre les vivants. Cette communauté de l'histoire de la vie est finalement l'ensemble interactif des vivants passés, présents, et à venir. Par contre, la communauté des hommes concerne *l'après* de cette création organique. Il s'agit d'une dimension qui apparaît après la formation de la communauté historique des vivants.

Mais si cette communauté humaine constitue l'après de l'histoire évolutive de la vie, cela ne signifie pas que l'histoire évolutive soit finie, mais au contraire qu'elle se poursuit par d'autres voies continue dans la communauté des hommes. Celle-ci constitue le présent de l'histoire de la vie, comme étant la nouvelle étape de cette histoire. Dans la communauté historique de la vie, c'était la créativité, force créatrice et fuyante de la vie qui liait les vivants, qui formait cette communauté historique ; c'était la force, l'élan vital qui tissait les réseaux entre les vivants dans le monde matériel. Par contre, la communauté humaine semble donner aux hommes eux-mêmes la possibilité d'intervenir dans le devenir de la communauté historique de la vie. En s'associant et en travaillant collectivement, les hommes peuvent desserrer et détourner les contraintes biologiques, et transformer dans une certaine mesure même leur constitution organique par des prothèses instrumentales. C'est que chez l'homme, les réseaux de déterminations des tendances manifestes et latentes entre vivants se mettent à dépendre aussi des modalités de l'association humaine. Chez l'homme, la communauté historique de la vie est médiatisée par la communauté idéale interhumaine. Ce n'est plus seulement l'élan vital, la vie, mais ces vivants que sont les hommes qui détiennent ce pouvoir de former, de continuer à former la communauté historique de la vie, à partir d'eux, pouvant la détruire partiellement, et totalement peut-être.

Certes, tous les vivants sont bien tous autant de sujets de l'histoire de la vie, mais la plupart d'entre eux sont restés des sujets dont l'initiative était plus ou moins nettement déterminée, limitée par la nécessité plus ou moins stricte issue des rapports de détermination entre tendances. C'est chez l'homme que la subjectivité historique de la

vie, son caractère d'agent autonome, s'est le plus pleinement incarnée. La puissance de liberté que l'intelligence exerce est alors si grande qu'elle peut déterminer la direction de toute l'histoire évolutive de la vie, mais cette puissance dépend cependant pour son exercice de la communauté des hommes. Or cette communauté des hommes est tout d'abord immanente à chaque homme, de telle sorte que c'est bien aux individus humains que le droit de la subjectivité historique de la vie est donné. Tandis que, chez les autres vivants, l'individu était plutôt l'agent de la créativité vitale, chez l'homme c'est chaque homme qui a la possibilité et la capacité de devenir sujet même de la vie. Que les hommes soient des vivants communautaires, cela veut dire qu'ils ne deviennent des individus pleinement humains que moyennant leur participation à la formation de la société qui les a formés, mais qu'en même temps, ils deviennent aussi sujets-agents de l'histoire de la vie. C'est ainsi qu'avec l'homme, cette pluralité des vivants, parce qu'elle ne se réduit plus à celle d'une forme de vie seulement spécifique et générale, prend un autre sens. Chez les autres espèces vivantes, la pluralité des vivants se réduit à la pluralité des espèces, mais chez l'homme, cette pluralité devient individuelle et intérieure à l'espèce.

Pourtant, il ne faut pas ici se tromper. Il ne s'agit pas là d'un éloge anthropocentrique. L'homme n'est pas l'Accomplissement de l'histoire de la vie ou le But de la vie. Il marque simplement ce nouveau moment de l'histoire de la vie qui comporte à la fois pour elle, pour ainsi dire, une plus grande espérance et un plus grand danger, espérance et danger dont l'homme seul peut être conscient. Comme cela était suggéré par la lecture de la dernière phrase du chapitre III de *L'Evolution créatrice*, l'homme est le point le plus avancé de l'histoire de la vie, ce qui peut lui donner l'espérance de surmonter même la mort, mort non pas comprise comme danger ultime, absolu pour la vie, mais seulement comme l'obstacle qui est resté insurmontable jusqu'à présent pour tout vivant. Cependant, vu sa situation, l'homme se trouve engagé en une épreuve mortelle. Voulant surmonter la mort biologique, il pourrait appeler d'autres morts. Plus précisément, des sociétés humaines qui chercheraient à rendre possible une telle survie biologique, voire une survie après la mort se révéleraient très probablement comme des endroits où une violence extrême entre les hommes règnerait. Quelque chose de *pire que la mort*⁶⁵² menace donc les hommes. Pour pouvoir comprendre ce qu'est cette violence proprement

⁶⁵² T. W. Adorno, *Dialectique négative*, Paris, Payot et Rivages, coll. « Petite Bibliothèque Payot », 2003, p. 449.

humaine, qui mettrait alors en une situation de danger inédite l'histoire de la vie, il faut revenir à l'obligation.

9.4. Instinct virtuel ou « virtuel d'instinct »

Nous avons découvert que la spécificité de l'homme tient à ce fait qu'il est le vivant intelligent, à partir d'une élucidation de ce qu'est l'obligation sociale. Celle-ci suppose l'être communautaire des hommes, qui fait qu'ils ne résistent pas mais ont besoin de cette obligation qui s'impose de l'intérieur à eux. Cette démarche du réalisme réflexif en est venue à la construction de pensée de l'homme qui s'appuie sur la métaphysique de la vie de Bergson, tout en la modifiant.

Si nous mettons en lumière l'obligation sociale à partir de cette détermination de l'homme, cette obligation apparaît comme le premier fondement de la société humaine. L'homme comme vivant intelligent doit avoir recours à d'autres forces que l'intelligence qui reste insuffisante à sa survie en raison de sa propre liberté indéterminée, et ces forces suppléent cette insuffisance fondamentale de l'intelligence tout en rendant possible la formation des sociétés humaines. Comme Bergson l'affirme dès le début de son livre, nous l'avons vu, c'est le Non du fruit défendu, l'obligation sociale, qui vient en premier pour suppléer à ce qui, autrement, serait ce que nous avons appelé une enfance contrefactuelle de l'homme. Ainsi, la question de savoir ce qu'est l'obligation devient celle de savoir ce qu'est la force vitale qui prend la forme consciente de l'obligation. Rappelons que nous avons été arrêtés par la détermination de l'obligation comme habitude d'obéir. De là nous étions donc allés à la recherche de la définition de l'homme qu'une telle détermination suppose. Il est temps de reprendre notre recherche sur l'obligation sociale et de voir comment Bergson traduit cette habitude d'obéir dans le langage de la métaphysique de la vie.

Assez curieusement, nous rencontrons une autre apparition du virtuel dans les éclaircissements sur cette habitude d'obéir que nous fournit le métaphysicien de la vie. L'habitude d'obéir, l'obligation donc, est « instinct virtuel » : « [...] aucune obligation n'étant de nature instinctive, le tout de l'obligation *eût été* de l'instinct si les sociétés humaines n'étaient en quelque sorte lestées de variabilité et d'intelligence. C'est un

instinct virtuel [...] »⁶⁵³. Pour comprendre ce terme d'« instinct virtuel », qui est loin d'être évident pour le lecteur de *L'Evolution créatrice*, où Bergson disait que l'espèce humaine avait développé l'intelligence de telle sorte que l'instinct, comme tendance incompatible⁶⁵⁴ dans une certaine mesure avec l'intelligence devenait latent en elle, — et attirons ici déjà l'attention sur le fait qu'il existe bien une différence significative entre instinct *latent* et instinct *virtuel*, puisque latent il est inactif, alors que virtuel il exerce quelque force qui nous fait obéir ! — il convient de rappeler tout d'abord la définition de l'instinct que donnait Bergson dans *L'Evolution créatrice*. L'instinct y était défini comme la faculté de se servir des outils organiques, la faculté donc d'utiliser les organes de son propre corps : « *L'instinct achevé est une faculté d'utiliser et même de construire des instruments organisés* »⁶⁵⁵. Les oiseaux savent d'instinct comment voler avec leurs ailes, les araignées savent d'instinct tisser leurs toiles au moyen des sécrétions de leurs glandes séricigènes, etc.

Or, se servir d'outils organiques, c'est aussi rester borné aux limites que ces outils imposent. Les loups ont la faculté de courir vite, grâce à leurs quatre pattes, mais ce quadrupédisme empêche un bipédisme qui leur permettrait de développer un usage de leurs pattes antérieures, comme l'homme avec ses deux bras et leur main. Les instincts n'ont qu'une capacité précise pour autant que liés à ces outils organiques, à savoir des organes corporels ils sont plus ou moins spécialisés, leur efficacité se payant du prix de cette limitation. Par contre, l'intelligence humaine, non spécialisée, non prédéterminée, peut fabriquer des outils inorganiques aussi spécialisés et même davantage que ces outils organiques, sans être bornée par les limites de ces outils inorganiques, puisque l'homme peut les abandonner, ces outils inorganiques n'étant pas le prolongement non détachable de son corps comme chez l'animal. Les hommes peuvent ainsi dépasser les limites inhérentes à toute spécialisation, multipliant chaque fois que nécessaire leurs outils inorganiques en inventant d'autres outils.

Pour autant, chez l'homme, l'instinct a dû devenir et rester latent. Chez lui, l'instinct

⁶⁵³ *Ibid.*, p. 23.

⁶⁵⁴ Quant à l'incompatibilité de l'intelligence et de l'instinct, voir *EC*, p. 168-169, notamment ce passage : « [...] Instinct et intelligence sont deux développements divergents d'un même principe qui, dans un cas [celui de l'instinct], reste intérieur à lui-même, dans l'autre cas [celui de l'intelligence] s'extériorise et s'absorbe dans l'utilisation de la matière brute : cette divergence continue témoigne d'une incompatibilité radicale et de l'impossibilité pour l'intelligence de résorber l'instinct ».

⁶⁵⁵ *Ibid.*, p. 141, souligné par l'auteur.

n'est plus, dit Bergson, qu'une « nébulosité »⁶⁵⁶ entourant le noyau qu'est l'intelligence, et il n'a plus l'occasion de se manifester que dans les activités artistiques ou dans l'intuition philosophique. Notons que, rigoureusement parlant, ces deux formes dans lesquelles l'instinct se manifeste encore désormais chez les hommes ne sont plus couramment appelées instinct. Il s'agit plutôt de formes de l'intuition, que Bergson définit « l'instinct devenu désintéressé, conscient de lui-même, capable de réfléchir sur son objet et de l'élargir indéfiniment »⁶⁵⁷. La tendance instinctive ne se manifeste donc plus que sous des formes *compatibles* avec l'intelligence, et sous cette condition, sa manifestation comme intuition pourra au contraire être considérée comme une faculté supérieure, voire suprême, qui concilie ou synthétise intelligence et instinct. Ce n'est plus alors ni instinct latent, ni instinct virtuel d'aucune sorte, mais une connaissance-faculté d'agir qui est supérieure à l'instinct mais aussi à l'intelligence.

Ce concept d'instinct virtuel est donc quelque chose qui n'aurait pas de place dans le système des facultés animales de *L'Evolution créatrice*. Il ne peut être dit latent, puisqu'il est bien une force *qui s'exerce* au travers de l'obligation sociale. C'est bien quelque chose d'actuel, d'effectif. Mais avant tout, ce n'est pas un instinct au sens normal bergsonien, puisque l'instinct bergsonien, on l'a rappelé, est une faculté *incompatible avec l'intelligence*. Pour le dire en inversant la phrase conditionnelle que nous avons citée, si l'obligation était un instinct, les sociétés humaines n'auraient pas été lestées de variabilité. La subsistance de l'instinct rendrait impossible la liberté de la société humaine, et notamment la variabilité des formes que ces sociétés prennent. La liberté est en effet la caractéristique essentielle de la société humaine : « Dans une ruche ou dans une fourmilière, l'individu est rivé à son emploi par sa structure, et l'organisation est relativement invariable, tandis que la cité humaine est de forme variable, ouverte à tous les progrès »⁶⁵⁸. « L'instinct virtuel » désigne quelque chose qui pourrait être instinct, mais qui n'est plus, donc pas, instinct. Dès lors, loin d'être incompatible avec l'intelligence, comme l'est l'instinct, l'instinct virtuel supplée à l'intelligence, qui ne saurait même exercer pleinement sa liberté d'agir sans lui. Il se distingue par ailleurs de l'intuition conçue comme instinct désintéressé, en ce qu'il n'outrepasse pas les limites de l'intelligence, mais fait en quelque sorte assez étrangement partie de l'intelligence. Il s'agit donc moins dirions-nous d'instinct virtuel

⁶⁵⁶ *Ibid.*, p. 178.

⁶⁵⁷ *Ibid.*

⁶⁵⁸ *DS*, p. 22.

que de virtuel d'instinct. A vrai dire, Bergson lui-même emploie le terme de « virtualité d'instinct » en ce sens : « Puisque [la place de l'instinct] est justement prise par l'intelligence, il faut qu'une *virtualité d'instinct* [...] »⁶⁵⁹.

On voit que la notion est d'une ambiguïté extrême. Or elle est aussi extrêmement importante. Quelque chose d'important se trouve dit avec cette nouvelle apparition du virtuel, cet usage du terme de virtuel. Pour appréhender en quoi peut bien consister ce « virtuel d'instinct » humain, il faut prendre en considération le rôle que joue la référence à l'instinct, et ici à la société instinctive des Hyménoptères, relativement à la compréhension de ce qu'est l'obligation sociale. La force vitale qui se trouve derrière l'obligation sociale propre aux sociétés humaines n'est reconnue que moyennant la prise en compte de la différence entre société fondée sur l'instinct et société fondée sur l'intelligence, et ce qui importe, c'est que cette différence est exprimée au conditionnel. Comment comprendre ce conditionnel souligné dans le texte — « le tout de l'obligation *eût été* de l'instinct » — par lequel une identité possible et une différence réelle sont échangées ? En fait, le sens que prend la virtualité de cet instinct dépend de cet usage du conditionnel. Revenons à la différence entre société humaine et société animale. Les sociétés humaines prennent des formes tellement diverses, variées, qu'il ne semble pas y avoir de règles déterminées et générales présidant à la variabilité de ces formes. C'est qu'il n'y pas d'obligations déterminées qui soient communes à toutes les sociétés humaines. Cependant, si toutes les sociétés humaines ont bien une forme, c'est qu'elle partagent la nécessité de trouver une stabilité, ce qui implique une forme qui puisse la leur donner. Il leur faut donc au moins « la nécessité d'une règle »⁶⁶⁰, quelle qu'elle soit.

Tout se passe donc alors comme si le développement de l'intelligence chez l'homme, à la différence de l'animal, chez qui elle ne se développe pas, tenait à une division interne chez lui dans le mouvement instinctif. Dans l'instinct social des animaux, la stabilité de la forme ne se distingue pas de sa détermination concrète ; une société animale doit sa stabilité à la formation de sa structure spécifique. C'est seulement chez les hommes que stabilité et spécificité de la forme se distinguent, se séparent. Autrement dit, chez les hommes, la forme sociale devient pure, devient formelle, se détachant des diverses déterminations provenant du contenu. En réalité, une autre définition de l'intelligence bergsonienne n'est-elle pas celle de la faculté de formes pures, qui soient

⁶⁵⁹ *Ibid.*, p. 124, souligné par nous.

⁶⁶⁰ *Ibid.*, p. 22.

délibérées de tout contenu déterminé ? Par conséquent, l'intelligence scinde l'activité instinctive. La nécessité générale ou universelle qui est celle d'*avoir une forme* s'y sépare de celle d'*avoir une forme spécifique* fixée *ne variateur*.

Il semble donc que l'activité instinctive soit ici comme arrêtée à mi-chemin. L'intelligence serait un arrêt de l'instinct, l'instinct arrêté : « Le tout de l'obligation *eût été* de l'instinct si les sociétés humaines n'étaient en quelque sorte lestées de variabilité et d'intelligence »⁶⁶¹. De cette phrase, imaginons l'interversion de la proposition conditionnelle et de la proposition principale : si les sociétés animales n'étaient pas fixées par des structures spécifiques, déterminées, l'instinct social des animaux *eût été* de l'obligation sociale. Allons plus loin : si les sociétés animales avaient été arrêtées avant de s'achever en des structures spécifiques, l'instinct social y *eût eu* la latitude de l'obligation sociale, y *eût détenu* la seule nécessité formelle d'une règle. Il faut faire cette interversion, car « l'instinct virtuel » est pensé en fait moyennant cette interversion ; il ne s'agit pas là de vouloir trouver le correspondant de l'obligation sociale humaine dans la société animale, mais au contraire de se représenter comment il faudrait bien que l'instinct animal devînt obligation sociale, si la société animale n'était pas telle qu'elle est, et donc si elle devait avoir la caractéristique de la société humaine. Non l'instinct comme obligation virtuelle, mais l'obligation comme instinct virtuel. En un mot, il faut imaginer une sorte de « virtualisation » de l'instinct, pour comprendre ce qu'est l'obligation.

Ce qui compte, c'est d'ailleurs que cette interversion dans la phrase nous permet de comprendre plus clairement ce que signifie l'instinct virtuel, ou le virtuel d'instinct chez l'homme. Le virtuel de cet instinct consiste dans l'arrêt, dans l'interruption du mouvement instinctif qui forme une société animale. Nous constatons donc encore une fois ici la présence de cette logique du virtuel auparavant décelée, celle de l'*autosuppression dès l'apparition*. Le mouvement de l'instinct, qui va de la nécessité d'une société, quelle que soit la forme qu'elle doive prendre, à la détermination spécifique de telle société (précisons en passant que cette transition tout interne qui constitue le mouvement instinctif social ne peut être décrite, ou analysée que du point de vue extérieur, et en un sens rétrospectif, de l'intelligence qui le divise), s'arrête avant de parvenir à son terme, à savoir la formation concrète qui détermine telle société animale, et il est, par là même, du fait de cet arrêt, annulé, neutralisé. Ou bien, pour parler plus

⁶⁶¹ *Ibid.*, p. 23.

précisément, puisqu'il n'y a pas d'arrêt dans la réalité, celle-ci n'étant rien d'autre que mobilité, ce mouvement arrêté devient, se transforme, en un *autre mouvement*. Cet autre mouvement surgit, naît de ce mouvement arrêté, mouvement annulé, neutralisé, mouvement virtuel donc. L'intelligence serait un tel mouvement, né de l'arrêt du mouvement instinctif avant qu'il soit parvenu à son terme. Le virtuel de l'instinct virtuel désigne cet arrêt, comme neutralisation, annulation d'un actuel, d'un mouvement actuel. L'instinct virtuel est un instinct actuel « virtualisé ». C'est pourquoi l'instinct virtuel n'est pas un instinct possible, bien que Bergson ait souvent employé ailleurs l'adjectif « virtuel » comme synonyme de possible. L'instinct virtuel est le mouvement de l'instinct stoppé, et qui devient mouvement de l'intelligence par son annulation ; il est alors actualité de l'intelligence, mais actualité qui ne surgit que par l'annulation d'une autre actualité, celle de l'instinct.

L'analyse de la notion d'instinct virtuel ou de virtuel d'instinct nous révèle ainsi la structure, inattendue, de l'intelligence elle-même : l'intelligence comme instinct arrêté. Ou pour parler plus précisément, une poussée instinctive déclenche le mouvement d'une pensée intelligente qui se prolonge en acte librement choisi. En outre, cette poussée instinctive rend bien compte en quelque sorte du caractère fondamental du mouvement de la pensée intelligente, qui n'a pas un terme déterminé mais doit pourtant s'achever en un point, quel qu'il soit. Tout en ne déterminant pas son terme, elle assigne à l'intelligence la nécessité d'aboutir. Autrement dit, on pourrait dire que ce « virtuel d'instinct » de l'intelligence ne renvoie à rien d'autre qu'à la nécessité pour la liberté de l'intelligence de déboucher sur un résultat solide. La liberté de l'intelligence doit être liberté de faire, mais de faire quelque chose, non celle de seulement jouir de demeurer dans l'indétermination⁶⁶².

⁶⁶² Cela concorde parfaitement avec la détermination de l'intelligence que nous avons donnée dans notre étude de *L'Evolution créatrice*. L'essentiel de la formation du raisonnement intellectuel a résidé dans le passage processuel d'une indétermination totale à une détermination nécessaire. C'était une obligation libre, et au fond du raisonnement intellectuel, il subsiste une force instinctive.

9.5. Etre communautaire et « virtuel d'instinct »

Il faut maintenant savoir comment penser ensemble la détermination de l'homme comme vivant communautaire et ce virtuel d'instinct de l'intelligence. A nos yeux, l'hypothèse du virtuel d'instinct convertit le paradoxe d'un vivant purement intelligent, dont l'intelligence resterait incapable de lui faire prendre une décision tout en lui donnant la liberté de choix, en une nécessité intérieure à l'intelligence. C'est ainsi en effet qu'une impossibilité de décider se voit convertie en une nécessité positive de décider. Mais cette nécessité positive n'est rien d'autre qu'une quasi-neutralisation de l'instinct. Elle n'est donc pas simple positivité, mais seulement l'envers d'une négativité. Dans cette nécessité de décider, l'instinct est à la fois actuel et neutralisé. Il est virtuel. Par conséquent, le paradoxe de ce vivant impossible à l'état d'individu isolé, qui a nous conduit à le faire dépendre, pour pouvoir survivre, de tendances autres que l'intelligence, s'inscrit dans la structure de l'intelligence, en prenant la forme du virtuel bergsonien.

A vrai dire, cette conversion de ce vivant impossible à l'état isolé en un vivant communautaire, et cette conversion du constat de l'incapacité humaine à exercer pleinement sa liberté de choix en un appel à la nécessaire association, sous la forme d'une société ou d'une autre, peut sembler purement logique et abstraite. Cet être communautaire, ou cet appel à former une société sous une forme quelconque a été simplement dégagé de la nécessité de survivre, implicitement exigée pour un vivant qui aurait été autrement impossible. L'homme est incapable de survivre tout seul, mais comme il lui faut bien survivre, cette incapacité à l'isolement doit se convertir en appel à l'aide d'autrui, à constituer une collectivité qui puisse l'assister. C'est l'hypothèse du virtuel d'instinct, d'un instinct devenu virtuel, qui offre le fondement concret à cette conversion. Cet appel à former une société quelconque permet d'expliquer la subsistance de l'instinct mais sous forme virtuelle, par sa neutralisation dans la structure de l'intelligence. Ce virtuel d'instinct, qui exige dès lors encore qu'existe une certaine forme sociale mais sans jamais lui prescrire une forme déterminée, ce n'est rien d'autre que l'appel nécessaire à former une société, quelle que soit la forme qu'elle puisse prendre. Cet appel abstraitement dégagé de l'hypothèse contrefactuelle d'une enfance sans obligation trouve donc son correspondant concret dans le virtuel d'instinct comme force vitale de l'obligation sociale se trouvant au fond de l'intelligence.

Quelle est alors la conséquence de cette conversion concrètement fondée sur le virtuel

d'instinct ? Notre raisonnement qui partait d'une hypothétique enfance contrefactuelle nous a amené à la conceptualisation d'un vivant communautaire, mais entre l'appel à former une société quelconque et la forme déterminée que celle-ci prend en réponse à cet appel, il reste une certaine extériorité. C'est cette extériorité qui nous a fait penser que l'intelligence ne peut s'exercer qu'en dépendant de tendances vitales autres qu'elle-même. Or l'analyse de ce virtuel d'instinct nous apprend que l'intelligence elle-même a été engendrée par la neutralisation partielle d'une autre tendance, précisément cette tendance instinctive. Cette neutralisation partielle rend le mouvement de l'intelligence à la fois ouvert mais déterminable, donc terminable sous la forme fixée d'une certaine société déterminée. Par conséquent, l'intelligence devant son existence même à une autre tendance, sa dépendance envers ce quelque chose d'autre ne peut que lui être essentielle. C'est à l'intérieur même de l'intelligence qu'une trace de l'instinct est mise en œuvre. Cela veut dire que chez ce vivant communautaire qu'est l'homme, l'appel à une société quelconque s'incarne réellement dans la structure même de l'intelligence.

Par ailleurs, cette liberté formelle propre à l'intelligence est aussi ce qui permet sa jonction avec d'autres tendances, d'autres forces vitales. Ainsi, nous trouvons un autre instinct virtuel dans l'explication bergsonienne de la religion statique. La « fonction fabulatrice » invoquée est aussi un instinct virtuel, un virtuel d'instinct qui intervient cette fois-ci dans la mise en œuvre concrète de la faculté de l'intelligence, et non dans sa constitution. Il en va de même pour l'intuition mystique, qui ne se réalise pas sans faire recours à l'intelligence. A la différence de ce qui faisait sa fonction dans *L'Evolution créatrice*, l'intelligence devient donc forme commune, champ commun où des tendances différentes s'affrontent.

En somme, si l'intelligence doit dépendre d'autres tendances pour pouvoir parvenir à la réalisation de formes stables, déterminées, comme terme de son action, cette dépendance n'est pas extérieure. C'est essentiellement qu'elle s'ouvre à l'influence d'autres tendances, car elle peut bien être, inversement, cette forme commune où se rejoignent ces autres tendances, forme commune sans laquelle ces tendances n'obtiendraient pas d'effectivité, même si elles peuvent se manifester indépendamment. Le déficit fondamental inhérent à l'intelligence⁶⁶³ est donc ce qui fait au contraire de cette faculté le centre vers lequel peuvent converger les autres facultés vitales chez l'homme. Ainsi peut-il ne plus y avoir extériorité entre facultés, tendances vitales, mais

⁶⁶³ Bergson parle d'« un déficit éventuel de l'attachement à la vie » (*ibid.*, p. 223).

intimité ou intériorisation des autres facultés dans l'intelligence. C'est là la conséquence que permet de penser le concept du virtuel d'instinct.

Finalement, il nous reste à poser la question de savoir comment peuvent se lier d'une part la nécessité qu'aboutisse à une forme déterminée le virtuel d'instinct, et d'autre part l'obligation sociale. Pour répondre à cette question, il convient d'examiner la manière dont Bergson dégage la socialité, comme idéal commun encore vague, de sa conception de l'instinct et de l'intelligence. Après avoir rappelé que l'instinct et l'intelligence sont tous deux facultés d'utiliser des instruments, il écrit : « L'instrument est d'ailleurs destiné à un travail, et ce travail est d'autant plus efficace qu'il est plus spécialisé, plus divisé par conséquent entre travailleurs diversement qualifiés qui se complètent réciproquement »⁶⁶⁴. Il faut bien analyser ce passage, apparemment simple et qui ne contient rien de bien original, afin de découvrir comment le fait que l'intelligence en appelle nécessairement à une mise en forme quelconque est au fond appel à une société qui devra aussi avoir une forme déterminée, quelle qu'elle soit. L'essentiel se trouve dans le fait que la dimension sociale de ces deux facultés est déduite du rapport qu'elles ont avec la matière. C'est de l'instrumentalité qu'est déduite la socialité. Plus précisément, le rapport existant entre les facultés, les tendances vitales, et la matière, fait que celles-ci exigent certaines relations entre les vivants pour pouvoir devenir effectives. La socialité est donc le fondement de l'efficacité réelle et concrète de ces facultés. Si l'intelligence de chacun a besoin, pour pouvoir s'exercer, du cadre fourni par une société, quelle que soit la forme que prenne celle-ci, c'est parce que c'est seulement au sein d'une société, organisation où chacun est assigné à un travail spécialisé, que son intelligence peut être guidée dans une direction déterminée. La spécialisation implique une structure de division du travail, et c'est cette division qui va déterminer la liberté auparavant encore indéterminée de l'individu intelligent, de telle sorte que celui-ci puisse désormais suivre une voie sans se perdre ou se disperser. Par conséquent, la nécessité d'une forme stable, quelle qu'elle soit, n'est satisfaite que par et dans une société particulière, qui assigne à chaque individu sa place propre et sa fonction propre, de telle manière que soit rendu possible le passage de la nécessité d'une forme quelconque à la réalisation d'une forme déterminée. Il en allait de même pour l'instinct, à ceci près que pour lui il n'y avait nulle séparation, nulle indétermination entre nécessité d'une forme et forme déterminée. En fait, l'instinct est faculté par essence spécialisée. C'est avant toute

⁶⁶⁴ *Ibid.*, p. 22.

assignation limitative par la société — société où il s'exerce et qu'il constitue à la fois — à un travail précis, que l'instinct est d'ores et déjà concentré et limité à un petit nombre d'objets relevant de sa compétence. Cette compétence, quand elle est plus large et plus indéterminée (mais jamais aussi indéterminée que l'intelligence humaine) permet à certains animaux de vivre en sociétés plus lâches, ou même isolément.

Mais il est possible que se resserre le rapport entre l'intelligence comme faculté de passer de la nécessité d'une forme quelconque à une forme déterminée d'une part, et d'autre part la socialité. En effet, c'est la société qui médiatise ce passage de la nécessité d'une forme quelconque à une forme déterminée ; c'est la société qui transforme l'indétermination d'une forme quelconque, en formes possibles au sein desquelles un homme n'a plus qu'à choisir. Chez l'intelligence, la forme ne renvoie pas seulement aux formes de ces instruments qu'elle fabrique, mais aussi aux formes des actions et des activités qu'elle effectue avec ces instruments. Une intelligence individuelle n'est pas capable de créer toute cette diversité de formes à partir de sa liberté initiale. En effet, ces formes sont autant de résultats d'analyses des situations où le vivant intelligent qu'est l'homme a pu se trouver, puisqu'elles n'ont été produites que pour pouvoir agir sur ces situations. Elles renvoient à une situation qui avait été analysée en points sur lesquels l'homme pouvait agir. Or, pour pouvoir accéder à une compréhension analytique de ces situations, il fallait bien avoir recours aux expériences de situations similaires, mesurer leurs ressemblances et leur différences. C'est la société qui est le plus grand réservoir d'une telle expérience. Il s'agit non seulement des expériences du passé, des hommes passés, mais aussi, et bien plus, des expériences contemporaines des autres hommes qui en viennent à offrir un éventail suffisamment restreint de choix à un homme pour qu'il puisse choisir sans « l'embarras du choix » d'un choix trop abondant. Les choix différents déjà faits par tous fournissent à chacun ce qui semble l'ensemble des choix possibles pour une situation donnée. Il y a ainsi une humanisation collective d'une situation vitale, qui correspond à l'analyse de cette situation en formes pratiques faite par les hommes⁶⁶⁵. Sans cette médiation de l'humanisation collective, sociale, de cette

⁶⁶⁵ Rappelons notre analyse sur le rôle de la répétition mémorielle, qui rend possible une subjectivation s'appropriant et réécrivant une situation donnée, subjectivation qui conduit à son tour à une création. Cette subjectivation individuelle se révèle maintenant dépendante de, ou médiatisé par, une subjectivation collective, celle de l'humanisation collective d'une situation. Par ailleurs, comme nous venons de le voir, cette humanisation collective a une relation essentielle avec la création de possibilités comme autant de choix offert à un individu ou à une

situation vitale, une intelligence individuelle ne pourrait, seule, passer de la nécessité formelle d'avoir une forme quelconque à la détermination d'une forme particulière, parce qu'il lui faudrait alors créer elle-même cette forme déterminée, à partir de la pure nécessité vide de se donner une forme. Il s'épuiserait bien vite. Par conséquent, si le virtuel d'instinct est appel, exigence que soit prise une forme quelle qu'elle soit, *cet appel doit consister aussi à obéir à des obligations sociales qui lui présentent ou représentent des choix possibles*. Entre la nécessité d'une forme quelconque, à prendre, et la détermination d'une forme particulière réelle, prise, se situe le champ des formes possibles qu'une société offre, ou impose. C'est ainsi que la socialité essentielle de l'intelligence sera établie à partir de sa définition comme faculté des formes. En un mot, la détermination concrète de la forme que prendra un acte n'est possible qu'au travers et au sein d'un ensemble de formes déterminées possibles déjà données. Celle-là exige essentiellement celui-ci.

Par conséquent, en l'homme comme vivant intelligent et comme vivant communautaire, une matérialité pratique, une matérialité de travail (une relation pratique avec la matière, elle-même matérialisée en formes concrètes) sont inscrites. La théorie de la morale close de Bergson se rapproche en cela de celle de la norme foucauldienne. Tout comme la norme foucauldienne, la morale close bergsonienne ne s'impose pas à nous de l'extérieur, ne nous réprime pas, mais nous rend sujet de notre liberté, tout en limitant cette liberté. La morale close produit des sujets sociaux. Elle est bien le pouvoir disciplinaire que Foucault a décrit. Toutefois, la métaphysique bergsonienne de la vie associe ce pouvoir disciplinaire à la thématique du travail humain sur la nature. Par son analyse minutieuse de l'expérience d'obéissance à l'obligation, Bergson pourrait rendre compte du fondement de la norme foucauldienne. La force des normes qui produisent les sujets sociaux relève du fait que la force vitale a pris la forme de l'intelligence, et concerne par là le travail matériel collectif des hommes. De même que, pour Marx, le travail de l'homme est structuré par la différence de rapports de production, pour Bergson, l'utilisation des forces physiques, qui définit bien l'acte essentiel du vivant, est chez l'homme médiatisée par la relation sociale. Mais, contre Marx, Bergson pense que l'obligation à la norme sociale n'est pas l'imposition d'une idéologie à toute la société par la classe dominante, qui empêcherait chacun de voir quelle est la réalité sociale.

société. Pour pouvoir être créatifs, inventifs, des hommes doivent tout d'abord faire une création dirigée, création qui est bien une réécriture d'un monde donné en un monde de possibles.

L'obligation est nécessaire, indispensable pour qu'un homme puisse devenir sujet de sa propre puissance intelligente. En outre, contre Foucault, Bergson soutiendrait que la discipline normative n'est pas une réalité autonome, de laquelle il n'y aurait pas de fondement. Le pouvoir disciplinaire n'est pas simplement l'objet d'une description, mais il est susceptible d'une explication. Il doit être rattaché à la structure économique, au sens marxiste. Le pouvoir disciplinaire est pouvoir de produire les sujets-travailleurs nécessaire à la société humaine, et cette production doit être comprise à son tour par le rapport structurel qu'a une force vitale, l'intelligence, avec la force matérielle.

En tant qu'elle pousse ainsi ses racines dans la force vitale, la société (aux formes indéfinies) sortie de l'intelligence humaine est à la fois nécessaire et indépassable. Elle n'est pas une nécessité de structuration sociale qui serait une nécessité seulement pour une époque, mais nécessité permanente d'une structuration de l'homme lui-même. Elle est la forme même que doit prendre toute multiplicité d'hommes, et cette multiplicité humaine est bien inséparable de son être chez tout homme. Tout homme existe, vit toujours parmi d'autres hommes, et cela signifie d'abord qu'il ne peut être sujet qu'en suivant des obligations, des normes : le sujet acteur est aussi sujet des normes, soumis aux normes. La société close est en somme la production constitutrice de sujets humains, et il n'y a pas d'extériorité entre hommes et normes. Loin qu'il puisse y avoir une certaine extériorité entre société et hommes, qui pourrait permettre aussi bien l'hypothèse d'un individualisme atomique (ainsi les théoriciens du contrat social supposent hypothétiquement cette sorte d'individualisme) que celle d'un socialisme substantiel (comme chez Durkheim qui affirme l'autonomie ontologique de la société), même si ces deux positions s'excluent l'une l'autre, la société n'est rien d'autre que le développement spontané de la force de l'homme, qui est intelligence. En elle, il ne s'agit pas de servitude volontaire, mais d'un devenir sujet par l'obéissance.

Mais cela ne veut pas dire que la société close ne génère aucun problème. Au contraire, comme nous le verrons, c'est bien le problème le plus grave qu'elle engendre, grave non seulement pour les hommes, mais bien plus : pour toute la vie, et pour toute l'histoire de la vie. C'est pourquoi elle est caractérisée comme clôture. Sa clôture marque sa limite explicite, elle est close et clôt, ferme, tout avenir réel, bien qu'elle soit en un sens, indépassable, indéracinable. Pour autant, il ne faut pas oublier le fait que l'homme, comme vivant communautaire, reste doublement ouvert, qu'il est ouvert à la société close comme à la société ouverte. Même si l'homme a besoin de formes déterminées et d'une société lui imposant de telles normes, à savoir des obligations morales, à savoir

une société close qui les lui fournisse sous telle forme fixée, il subsiste néanmoins, par principe, un écart entre cette exigence absolue d'une forme — mais qui reste non déterminée quant à la forme concrète qu'elle prendra — et la nécessité de telle société close. Autrement dit, même si la liberté indéterminée de l'intelligence humaine a dû pour pouvoir s'exercer être médiatisée par une société close, cette médiation n'a pas supprimé l'indétermination du fond de liberté de l'intelligence humaine, et l'homme a toujours la possibilité de mettre fin à, ou de sortir d'une société close particulière, et peut-être même de mettre fin à ou de sortir de la clôture elle-même affectant les sociétés connues. La médiation reste toujours médiation, qui suppose donc un écart entre les deux extrêmes à médiatiser. En un mot, l'habitude contractée reste en principe toujours « décontractable », et l'on pourrait se poser la question de savoir si l'habitude d'obéir pourrait y faire exception⁶⁶⁶. Par conséquent, l'homme comme vivant communautaire n'est pas totalement réductible à son être de vivant social, tout en tendant à se laisser aller à n'être que ce vivant social. Ainsi, cette liberté irréductible du vivant communautaire garde certes une ambivalence. Si elle est bien en effet ce fondement sur lequel il nous est toujours possible d'imaginer une *meilleure* forme de société, ou une *meilleure* vie, elle menace également par le relativisme qu'elle inspire l'ordre social régnant, toujours seulement un parmi d'autres, et au-delà l'intégrité sociale elle-même par le développement et d'effets nuisibles dont nous allons parler. Cela nous conduit donc au second virtuel d'instinct.

9.6. Un second virtuel d'instinct : la religion statique ou l'idéologie

La différence entre la morale close et la religion statique est assez nette. La morale close concerne *la constitution* d'un sujet social, constitution qui ne se sépare pas de celle d'une société close, alors que la religion statique porte sur *la durabilité* de ce sujet et sur

⁶⁶⁶ Plus précisément, l'habitude d'obéir semble bien nécessaire, en tant qu'elle est habitude des habitudes, si bien qu'il semble en fait impossible de décontracter totalement cette habitude. Mais il reste cependant une certaine possibilité de sortir de cette habitude *après* sa contraction. Elle laisse une marge de liberté, en tant qu'elle reste une habitude. Nous allons voir ce qu'est cette sortie partielle mais possible, sortie qui n'est pas forcément avantageuse, positive.

le maintien de cette société⁶⁶⁷. Si l'instinct virtuel de l'obligation sociale est le fond de l'intelligence lançant son mouvement vers un terme déterminé, la fonction fabulatrice, qui est le second instinct virtuel et qui explique l'essentiel de la religion statique, serait une faculté distincte de l'intelligence elle-même, tout en ne se séparant pas de celle-ci. En effet, la fonction fabulatrice est cette faculté qui produit ces perceptions quasi hallucinatoires qui sont nécessaires pour pouvoir neutraliser certains effets *négatifs* de l'intelligence qui surgissent quand celle-ci s'exerce dans une direction contraire à l'obligation sociale et donc à la survie de la société.

Que l'intelligence puisse avoir de tels effets négatifs, cela signifie que l'homme peut agir en dehors, ou *contre*, l'obligation sociale. En effet, chez l'homme subsiste un écart principiel entre sa liberté intelligente et son obéissance à cette obligation qui est nécessaire pour que puisse s'exercer concrètement donc effectivement cette liberté. *Après*⁶⁶⁸ être devenu le sujet de sa liberté, l'homme en société garde quelque latitude, plus ou moins grande, relativement à son obligation. Par conséquent, en un sens, un homme comme sujet reste capable de se détourner ou de s'opposer à l'obligation qui le forme. La nature biologique de l'homme tend à lui faire former une société close à laquelle il conforme sa liberté, mais cela n'élimine pas absolument la possibilité d'une déviation. Bien qu'ayant été formés comme sujets par elle, les sujets humains d'une société close restent toujours capables de rejeter les formes de cette obligations voire de tenter de rejeter celle-ci elle-même. C'est d'ailleurs la possibilité de ce rejet qui témoigne de la liberté de leur subjectivité profonde.

A cet égard, L'exemple de la contraception donné par Bergson est intéressant et important : « La nature entendait sûrement que l'homme procréât sans fin, comme tous les autres vivants. [...] Elle n'avait donc pas prévu, en nous donnant l'intelligence, que celle-ci trouverait aussitôt le moyen de couper l'acte sexuel de ses conséquences, et que l'homme pourrait s'abstenir de récolter sans renoncer au plaisir de semer »⁶⁶⁹. Nous

⁶⁶⁷ C'est que, comme tous les autres livres principaux de Bergson, le philosophe n'introduit ici encore une dimension temporelle à sa réflexion qu'après avoir présenté une théorie portant sur une coupe instantanée ou synchronique de son sujet de recherche.

⁶⁶⁸ Il convient de souligner l'implication théorique de cet « après ». Que la résistance à l'obligation ne précède pas cette obligation, c'est bien le point de départ de Bergson qui élabore la théorie d'une morale non réprimante, d'une norme formatrice, et qui fait que Bergson cherche l'existence et la signification ultime de cette résistance ailleurs que sur le terrain de la morale, à savoir dans celui de la religion. Avec cet « après », la topologie théorique où se situent morale et religion est totalement transformée.

⁶⁶⁹ *Ibid.*, p. 55.

savons que, si la contraception peut permettre de nombreuses déviations, elle rend aussi possible une émancipation du désir humain et une libération politique des femmes pour devenir davantage sujets agents. En effet, lorsque Bergson parle d'une rationalisation de « la production de l'homme lui-même »⁶⁷⁰ comme enjeu ultime de la politique de son époque, c'est en partie la contraception qui ouvre la possibilité de cette rationalisation. Il ne faut pas oublier que l'obéissance sociale produit des *sujets plus ou moins libres* capables d'écarter en retour de cette obéissance.

En conséquence de ce qui précède, il faut distinguer la constitution du sujet humain par l'obéissance sociale et l'usage effectif que fait de sa liberté ce sujet ainsi constitué. Cette différence peut s'expliquer par la structure même de l'intelligence. En effet, si le virtuel d'instinct est lié à l'intelligence comme faculté de fabriquer *ad hoc* des outils inorganiques et d'utiliser ceux-ci, à savoir comme faculté humaine pratique s'exerçant sur la matière, l'intelligence, après avoir été ainsi constituée comme faculté pratique, par son virtuel d'instinct, déborde nécessairement cette fonction purement pratique. En effet, la maîtrise pratique de la matière a procuré un surplus de force à l'intelligence. Par son appartenance à une société, l'intelligence de l'individu est dispensée d'avoir à inventer ou même à choisir à chaque moment ce qu'elle doit faire. Elle peut donc emmagasiner cette énergie épargnée pour pouvoir la dépenser à son gré. Ce surplus d'énergie est tout d'abord investi dans une maîtrise ou une reconquête de l'intelligence par elle-même. L'intelligence porte alors ses yeux sur « ses démarches », sur « un monde intérieur, le spectacle de ses propres opérations »⁶⁷¹. D'où vient la réflexion. Bergson écrit : « Une intelligence qui réfléchit est une intelligence qui avait, en dehors de l'effort pratiquement utile, un surplus de force à dépenser »⁶⁷². La constitution du sujet par l'obligation sociale coïncide donc avec le passage d'une intelligence extravertie, qui regarde au-dehors à une intelligence qui revient sur elle-même et s'examine.

Plus concrètement, il s'agira de l'acquisition et de l'emploi du langage, parce que c'est le langage qui rend possible la réflexion intellectuelle. Le langage humain est signe mobile. Il pourra « s'étendre, non seulement d'une chose perçue à une autre chose perçue, mais encore de la chose perçue au souvenir de cette chose, du souvenir précis à une image plus fuyante, d'une image fuyante, mais pourtant représentée encore, à la

⁶⁷⁰ *Ibid.*, p. 309.

⁶⁷¹ *EC*, p. 161.

⁶⁷² *Ibid.*

représentation de l'acte par lequel on se la représente, c'est-à-dire à l'idée »⁶⁷³. Le langage nous transporte donc dans le monde des idées, qui équivalent en réalité à des représentations de démarches, d'actes de l'intelligence elle-même. La réflexion de l'intelligence, c'est au fond et avant tout d'abord la représentation de ses propres démarches, représentation rendue possible par le langage. Puis, « du jour où l'intelligence, réfléchissant sur ses démarches, s'aperçoit elle-même comme créatrice d'idées, comme faculté de représentation en général, il n'y a pas d'objet dont elle ne veuille avoir l'idée, fût-il sans rapport direct avec l'action pratique »⁶⁷⁴. L'intelligence réflexive recrée le monde réel en un monde idéal ; elle réécrit le monde réel par ses idées. Cette création idéale est bien la liberté propre à l'intelligence. Chaque individu intelligent possède ainsi une liberté de penser qui est capable de se prolonger en des comportements qui pourront aller bien au-delà de ce cadre que sa société lui a donné pour pouvoir maîtriser le déploiement de sa liberté intellectuelle.

Lorsque Bergson compare la morale d'une société à son langage, dans *Les Deux Sources*⁶⁷⁵, il y a bien une implication théorique fondamentale dans cette comparaison. Comme dans le cas de l'obligation sociale, il n'y a pour l'homme, concernant le langage, qu'une nécessité indéterminée, celle de parler, mais la forme concrète que prendra le langage n'est en rien *a priori* déterminée : « Un langage est un produit de l'usage. Rien, ni dans le vocabulaire ni même dans la syntaxe, ne vient de la nature »⁶⁷⁶. Pourtant, il ne s'agit pas de deux instincts virtuels comparables et qui seraient seulement juxtaposés dans l'instinct virtuel de l'obligation sociale et dans l'instinct virtuel du langage. Obligation sociale et langage sont foncièrement indissociables pour la constitution du sujet social, car le sujet libre constitué par l'obligation sociale est aussi *ipso facto* sujet réflexif, sujet parlant. Cependant, avec l'intelligence réflexive, surgit également la possibilité de l'écart par rapport à la norme, de la dissidence. Cette dissidence prend donc alors la forme d'une représentation intellectuelle, qui suscite ensuite un acte.

Cette liberté des hommes-sujets sociaux peut donc produire aussi des effets nuisibles, effets nuisibles qui viennent précisément de certaines représentations de l'intelligence. Il

⁶⁷³ *Ibid.* Notons au passage que cette conception de l'idée comme représentation de l'acte par lequel on se représente une image, à savoir comme la représentation d'une chose, correspond *grosso modo* au schème kantien. Comme notre étude sur le mode d'existence de la mémoire pure l'a montré, la mémoire pure existe comme schéma, en termes bergsoniens.

⁶⁷⁴ *Ibid.*

⁶⁷⁵ Voir *ibid.*, p. 23.

⁶⁷⁶ *Ibid.*

y a bel et bien des écarts d'avec la norme qui peuvent être négatifs, d'où le risque d'un rôle fâcheux de l'intelligence, et si la société humaine n'était pas prête à remédier à cette sorte de déviation, si elle n'était pas munie de mécanismes pour faire face à celle-ci, elle ne pourrait pas subsister. Une société ne fait pas que produire des sujets. Elle doit être capable de reproduire ces sujets. Comme Althusser l'affirme, « toute formation sociale doit, en même temps qu'elle produit, et pour pouvoir produire, reproduire les conditions de sa production »⁶⁷⁷. Reproduire les conditions de sa production, c'est se rendre durable pour une société. Cette reproduction doit donc s'occuper aussi de l'élimination ou de la limitation des déviations éventuelles considérée comme nuisibles à la société.

Quels sont ces effets nuisibles de l'intelligence ? Tout d'abord, l'intelligence peut entrevoir la possibilité de l'égoïsme, chose impossible à l'instinct, voire le conseiller. Il va de soi que l'égoïsme, la tendance égoïste a un effet destructeur de l'intégrité sociale. Précisons encore qu'il n'y a pas dans l'examen de cette éventualité un retour à l'opposition classique entre société et individu. Bergson a explicitement refusé une telle possibilité d'opposition externe en soutenant que l'obligation sociale ne s'imposait pas à un individu de l'extérieur, en devant surmonter sa volonté individuelle. L'égoïsme individuel ne précède donc pas l'obligation sociale, mais ne peut venir qu'après celle-ci. C'est par et dans la société qu'un homme devient sujet individuel, et c'est seulement après que cette individualité subjective a été formée par la société que ce sujet intelligent peut être à même d'envisager la possibilité d'une conduite égoïste, qui produira alors des effets nuisibles à la cohésion sociale, effets qui, s'ils se généralisaient, rendraient difficile la poursuite de sa production de sujets, donc la survie de la société.

Deuxièmement, l'intelligence perçoit l'inévitabilité de la mort. Etant faculté désintéressée de réflexion et de généralisation, l'intelligence constate l'universalité de la mort dans le monde vivant. C'est seulement cet être intelligent qu'est l'homme qui est capable de se représenter sa propre mort en s'appuyant sur une déduction tirée du fait que tous les autres vivants meurent. Or, souligne Bergson, la représentation de la mort affaiblit bien évidemment l'effort de vivre de l'individu, et elle menace par là aussi la solidité et l'autorité d'une société qui est bâtie « en hommes »⁶⁷⁸. De la représentation de sa mort, l'individu induira la représentation de la mort de la société, qui est constituée d'hommes mortels. S'il ne pouvait donner un sens à la mort humaine qui n'en fasse pas

⁶⁷⁷ Althusser, *op. cit.*, p. 68.

⁶⁷⁸ *DS*, p. 137.

une annihilation (les morts subsisteraient quasi éternellement d'une certaine manière ; il n'y aurait pas disparition absolue et définitive), l'individu ne pourrait pas continuer de vivre de toutes ses forces et la société en souffrirait. Pour vivre dans un monde où tous disparaîtraient, où tout disparaîtra, finalement, il faut être assuré que quelque chose en nous ne peut disparaître. La mort et la décomposition, la destruction inévitable de toutes choses, ce sont là des conclusions propres à l'intelligence, mais, décourageant l'individu humain, elles ne peuvent qu'être fort fâcheuses pour la société. En fait, la mort est déprimante parce qu'elle est un événement inéluctable, contre lequel il n'y a rien à faire. Devant la mort, l'homme intelligent perçoit sa finitude profonde, qu'il découvre ensuite toujours davantage dans d'autres défaillances qui la préfigurent : « Mais si la mort est l'accident par excellence, à combien d'autres accidents la vie humaine n'est-elle pas exposée ! L'application même de l'intelligence à la vie n'ouvre-t-elle pas la porte à l'imprévu et n'introduit-elle pas le sentiment de risque ? »⁶⁷⁹. Par conséquent, la société humaine, avertie du danger, doit découvrir comment répondre à cette imprévisibilité généralisée qui décourage ses membres, et qui freine l'élan de leurs efforts. Il y va de sa survie à elle.

C'est ainsi que Bergson repère les deux sortes de représentations nuisibles apportées par l'intelligence, la tentation de la perspective égoïste prometteuse de plaisirs, et la vision prospective de toutes les menaces, si décourageante. Ces représentations sont nuisibles, défavorables, directement pour l'individu qui se les fait, mais presque aussi immédiatement pour la société dont la cohésion est menacée par l'égoïsme ou la tristesse de cet individu. Contre ces représentations, par trop néfastes, de l'intelligence, il faut une autre faculté, qui « remédie » à l'intelligence. Mais pour protéger l'intelligence d'elle-même, cette faculté doit être, elle aussi, intelligente. Il s'agit plus précisément d'une *différenciation* à opérer au sein de l'intelligence. Le problème ne porte plus sur la question de savoir quelle doit être la conduite constitutive du mouvement de l'intelligence pour que celui-ci puisse parvenir à un terme déterminé tout en ne sacrifiant pas sa liberté initiale, mais sur le problème de la rectification d'un mouvement aux conséquences nuisibles, mené par l'intelligence elle-même. Au lieu d'une poussée qui propulse le mouvement de l'intelligence en général, il faut au contraire trouver quelque moyen qui puisse freiner un certain mouvement de l'intelligence, et quelque boussole et gouvernail qui puissent donner une autre orientation la corriger, et redonner une salubre

⁶⁷⁹ *Ibid.*, p. 144.

direction à ce mouvement, dans l'intérêt général. Il est important que l'intelligence en question ne soit pas seulement pratique, mais réflexive. Il s'agit d'une intelligence au second degré, libérée des exigences immédiates de la vie. Comme nous venons de le voir, cette intelligence se meut dans un monde intérieur d'idées, de représentations. Les mouvements néfastes de l'intelligence en question étant des mouvements créateurs d'idées, de représentations égoïstes ou déprimantes, on voit que le mouvement de l'intelligence ici ne consiste pas à fabriquer des formes matérielles, mais à concevoir des formes idéelles.

Comme ces formes idéelles, ces représentations ont un effet concret sur le comportement de l'individu dont l'intelligence les a conçues, comme ces représentations se prolongent bel et bien en des actes ou des états négatifs, il faut les neutraliser. Bergson constate que le seul moyen de neutraliser des représentations issues de l'intelligence se trouve dans le fait qu'une représentation de l'intelligence est ruinée, si elle est mise en devant un fait qui la nie catégoriquement : « Aujourd'hui, dans le plein épanouissement de la science, nous voyons les plus beaux raisonnements du monde s'écrouler devant une expérience : rien ne résiste aux faits »⁶⁸⁰. Pourtant, puisqu'il n'y a pas de faits empiriques assurant de l'immortalité ou de la possibilité de prévoir le futur, il y faudra au moins, à défaut de faits, « des fantômes de faits », « une contrefaçon de l'expérience ». Il y faut donc l'exercice d'une faculté qui soit encore intelligente, dans la mesure où elle devra pouvoir créer des représentations, des idées, mais qui ne relèvera pas seulement de l'intelligence, en tant qu'elle devra ne pas pouvoir être soumise à son propre raisonnement dissolvant, à la critique sceptique. Elle ne doit alors pas raisonner, ne pas juger en elle-même. Elle suppléera à l'intelligence réflexive. D'où, la thèse fondamentale de Bergson « qu'un être essentiellement intelligent est naturellement superstitieux, et qu'il n'y a de superstitieux que les êtres intelligents »⁶⁸¹.

Certes, l'on n'a affaire là qu'à une déduction qui conduit à la nécessité de poser une faculté supplémentaire à partir de la nécessité de contrôler de mauvais mouvements, des mouvements « pervers » de l'intelligence. Cette déduction ne démontre pas encore qu'une telle faculté existe réellement. Toutefois, une telle déduction fournirait par ailleurs une explication de principe aux fantaisies si déconcertantes et autrement inexplicables des religions, dit Bergson. Nous voudrions au contraire poser la question

⁶⁸⁰ *Ibid.*, p. 112-113.

⁶⁸¹ *Ibid.*, p. 113.

de savoir pourquoi cette faculté est de nouveau caractérisée au travers de l'instinct virtuel, de la virtualisation de l'instinct.

Répondre à la question serait pouvoir élucider théoriquement le statut de cette faculté, en un sens si mystérieuse, qu'est la « fonction fabulatrice », ce que Bergson ne tente pas, se contentant d'en déduire la nécessité. Il s'agit bien d'une sorte de faculté imaginative. Or dans le système des facultés psychiques de la métaphysique bergsonienne de la vie, tel que l'auteur l'a établi dans *L'Evolution créatrice* et repris dans *Les Deux Sources*, les facultés imaginatives ne sont pas prises en considération. De nouveau, on peut donc pressentir que ce serait un instinct virtuel ou un « virtuel d'instinct » qui pourrait répondre à cette absence d'une place assignée aux facultés imaginatives dans le système bergsonien des facultés psychologiques. En effet, comme Bergson l'affirme, ces facultés que l'on fait entrer dans la rubrique si vague et artificielle de l'imagination avaient en réalité leur seule origine dans cette fonction fabulatrice productrice des religions, et si cette fonction, qui serait donc alors l'archétype des facultés imaginatives, pouvait être expliquée par le besoin vital qui l'aurait exigée, alors, pouvons-nous bien nous demander, comment pourrions-nous expliquer une telle faculté à partir des deux seules tendances fondamentales de la vie que sont l'intelligence et l'instinct ?

Pouvoir répondre à pareille question reviendrait en fait à remplir un vide béant laissé par la théorie vitaliste de Bergson relativement à l'explication de la religion statique. Pour le tenter, il conviendrait de repartir de la conception bergsonienne de l'intelligence. Si l'intelligence qui est pour ainsi dire « de premier degré », est principalement pratique, se conformant encore à l'obligation d'obéir comme étant la poussée instinctive mais séparée d'une destination prédéterminée (l'instinct virtuel), l'intelligence « de second degré », qui est réflexive, peut se libérer dans une certaine mesure de cette nécessité d'obéir en créant librement un monde d'idées. La pulsion instinctive de l'intelligence est alors investie dans la création libre d'idées, création qui se fait cependant selon les règles rigoureuses inhérentes et propres à l'intelligence, règles du raisonnement. Or, lorsque cette création en vient à produire des représentations nuisibles pour la vie, et pour la vie en société, la raison fondamentale pour laquelle ces représentations sont nuisibles réside bien dans le fait qu'elles affaiblissent la cohésion sociale ou la volonté de vivre de chacun, et par là toute la société, en révélant toute la face sombre du monde. La vanité d'un service si fatigant de la société, avec la mort définitive au bout, et, en attendant,

toute la sombre perspective du cortège des maladies, des deuils et des pertes, voilà les révélations qu'apporte l'intelligence⁶⁸². L'égoïsme, la mort, et les contingences imprévisibles sont autant de néants qui nient la valeur du sacrifice d'un individu pour la société, de la vie, et du monde. C'est en somme le nihilisme sous ses diverses formes que l'intelligence réflexive introduit inévitablement. Ce nihilisme, laissé à lui-même, détruirait la volonté même de vivre, que Bergson appelle « attachement à la vie »⁶⁸³. Il affecte donc également le fond de l'intelligence, qui est le virtuel d'instinct, car celui-ci, étant pulsion de former, de faire quelque chose, ou volonté vague, indéterminée, se révèle être encore force vitale, force de vivre. L'intelligence réflexive, celle qui n'est plus exclusivement dévouée à sa tâche sociale et vitale mais étend au-delà son regard, produit finalement un effet autodestructif, qui mine même son propre fond non réflexif, cette virtualité d'instinct qui fait vivre « parce qu'il faut ». Il s'agit donc cette fois-ci d'un arrêt et d'une désintégration de l'élan même qui se trouve à la racine de l'intelligence sous l'effet de ses propres fruits. L'on réalise ce qu'est donc la nocivité des représentations nihilistes issues d'une intelligence devenue réflexive, et qui intoxiquée, par elle-même, est menacée d'empoisonnement.

On pensera naturellement à ce que Bergson nous dit de ce qu'il advient à la vie mentale quand son attention à la vie devient faible. Il est en effet important de se souvenir ici de ce que nous apprend *Matière et mémoire* sur la vie mentale de l'homme. L'attention à la vie est ce qui maintient un équilibre normal et sain entre les deux sources de la vie mentale, les données perceptives et les souvenirs. Plus précisément, elle sélectionne quels souvenirs laisser revenir, en conformité avec ce que la situation présente exige, telle que les données perceptives la présentent. Tout se joue au fond dans l'équilibre entre ces deux forces, la force des souvenirs, qui, laissés à eux-mêmes, envahiraient le présent et en tout cas poussent pour y revenir tous, et la force qui contrôle et réprime leur poussée, mais qui sait aussi l'utiliser, à savoir la force proprement vitale du sujet psychologique. Ce serait donc bien la force de l'intelligence qui réprimerait la force des souvenirs, contrôlant leur entrée et laissant entrer les pertinents pour les utiliser.

Cependant, si cette force de l'intelligence vient à s'affaiblir, la poussée des souvenirs

⁶⁸² Sur cette vision mélancolique de la vie, nous renvoyons à un passage du *Rire* : « Nous entendrions chanter au fond de nos âmes, comme une musique quelque fois gaie, *plus souvent plaintive*, toujours originale, la mélodie ininterrompue de notre vie intérieure » (*R*, p. 115, souligné par nous). Frédéric Worms en a bien fait remarquer le ton sombre lors d'un de ses cours.

⁶⁸³ *DS*, 222

s'émancipe plus ou moins de ce contrôle. Tous les souvenirs affluent, voulant revivre sur la scène du présent, en devenant autant d'images pour pouvoir apparaître à la conscience. L'exemple dramatique d'un tel cas est bien celui d'un noyé, chez qui reviennent à la conscience tous ses souvenirs passés, libérés de tout refoulement pour défiler en autant d'images. Mais si la volonté de vivre, l'attention à la vie est seulement affaiblie, gardant encore un peu la force de réagir, et si d'autre part la cause de son affaiblissement n'est pas d'ordre physiologique mais purement psychologique, ne lui sera-t-il pas possible de se servir encore, de quelque manière, de ces images-souvenirs afin de tenter de neutraliser ces représentations nihilistes qui l'obsèdent ? Par ailleurs, comme cet affaiblissement vient précisément des abîmes d'anéantissement que ses représentations issues de sa réflexion mettent en images, seules d'autres sortes d'images, de représentations, seront capables de combler pareils abîmes représentatifs. Ainsi, un noyé qui ne renonce pas encore à la vie retrouvera de quoi s'efforcer de survivre en s'imaginant voir une lumière, une force bienfaisante, un Etre protecteur, bref quelque chose qui puisse être créé par la force de sa mémoire⁶⁸⁴.

C'est ainsi que nous retraçons la constitution de la faculté fabulatrice comme archétype de l'imagination. Si elle peut fabriquer « des fantômes des faits », c'est seulement à partir d'images tirées de souvenirs. Elle est véritablement digne d'être appelée « faculté de l'imagination », puisqu'elle sait utiliser des images-souvenirs de faits, faits passés mais faits quand même, pour se créer un autre monde qu'elle superpose au monde réel. Elle ne le fait pas alors pour compléter le monde réel mais pour le supplanter, pour le remplacer. Elle présente bien la première forme d'images libérées des exigences immédiates pratiques de la situation présente, mais c'est aussi dans l'intérêt de la vie, pour leur utilité fantasmatique afin d'occulter l'insupportable à la conscience présente. Les images-souvenirs deviennent alors des images tout court, qui l'emportent en un sens sur la représentation réelle, pour la remplacer parce qu'elle n'est pas tolérable mais ne peut être cependant écartée par aucune action. Rêver quand on ne peut agir. La vie le demande peut-être.

Le virtuel d'instinct, la force vitale qui subsiste dans le fond de l'intelligence et qui anime le mouvement de l'intelligence, se servira donc de ces souvenirs-images libérés par l'auto-affaiblissement de l'intelligence intoxiquée par son usage réflexif et tombée

⁶⁸⁴ L'exemple même que Bergson prend pour illustrer cette fonction fabulatrice est le cas où quelqu'un fait surgir inconsciemment la présentation imaginaire d'une personne là encore, alors qu'il y a une personne, pour pouvoir échapper à un danger imminent. Voir *ibid.*, p. 124-125.

dans la mélancolie. S'il nous faut encore parler d'instinct virtuel dans cette fonction fabulatrice, c'est d'abord parce qu'il s'agit là encore de ce qui dans l'intelligence retient sa propre liberté de penser, de réfléchir. Même si cet affaiblissement permet ainsi de ressusciter, tirant une force de sa propre faiblesse, la force instinctive de vivre, de faire quelque chose, cette force n'a encore pas, là non plus, de terme déterminé précis, et dans cette mesure elle n'est plus simplement un instinct. Elle se servira d'images sans rapport d'utilité pratique factuelle avec la situation présente, mais c'est précisément cette liberté, cette absence de rapport trop précis de telles images avec une situation, qui empêche leur utilisation automatique, qui ne pourrait avoir qu'une application. Encore une fois, une force instinctive s'arrête, s'interrompt tout en conservant cet impératif général de faire quelque chose, de combler cette fois-ci l'abîme déprimant de la représentation nihiliste anéantissante par une représentation imaginative. La fonction fabulatrice est donc bien une sorte d'intelligence pour autant qu'elle se constitue par l'interruption d'un instinct, mais aussi en tant qu'elle est née d'une auto-désintégration de l'intelligence réflexive suscitant à son tour, à partir de sa faiblesse même, la résurrection de la force instinctive précisément constitutive de cette intelligence. Mais cette fonction fabulatrice est bien plus libre que l'intelligence réflexive, et en un sens bien plus puissante aussi que celle-ci, ce qui la rendra capable de se développer et de se ramifier facultés imaginatives plus spéciales, artistiques, scientifiques, même philosophiques.

En somme, le surgissement de la fonction fabulatrice ne se comprend que dans cette évolution faisant passer d'une désintégration de l'intelligence réflexive sous le poids de sa propre réflexion à sa recomposition différenciée moyennant un autre mode d'interruption du mouvement instinctif, mode interruptif qui aboutit cette fois-ci à la production, à la fabrication libre d'images, c'est-à-dire de formes mentales, non matérielles. Nous retrouvons là quelque chose d'analogue à l'obligation sociale, comme en témoigne cette formule de Bergson : « Chaque dieu déterminé est contingent, alors que la totalité des dieux, ou plutôt le dieu en général est nécessaire »⁶⁸⁵. Cette nécessité générale, globale, indéterminée, polyvalente du « dieu en général » exprime l'aspect instinctif de la fonction fabulatrice qui subsiste dans l'intelligence, alors que la contingence de chaque dieu déterminé renvoie à l'aspect d'interruption de l'instinct, qui constitue la liberté de l'intelligence. Finalement, la fonction fabulatrice peut être ici comprise de nouveau comme un virtuel d'instinct, ce qui signifie un instinct arrêté. En

⁶⁸⁵ *Ibid.*, p. 211.

tant que tel, la fonction fabulatrice est donc une espèce de l'intelligence, une différenciation interne de l'intelligence. Grâce à un affaiblissement initialement autodestructeur de l'intelligence, cette intelligence trouve le moyen de se reformer *de nouveau, et différemment à partir de sa base qui est instinct, en l'interrompant autrement*. C'est un autre genre d'intelligence, qui sait mobiliser les souvenirs pour se créer un monde d'images, non un monde d'idées qui reflète le monde réel et surtout les abîmes de ce monde.

Revenons à présent au rôle social de cette fonction fabulatrice. Elle renforce la cohésion sociale, et l'être sujet de chaque individu. Elle reproduit finalement les conditions de la production, ce qui vient au maintien des sujets sociaux. C'est bien là le rôle de l'idéologie au sens marxiste. La fonction fabulatrice est cette représentation déformante, irréelle, de la réalité, qui rend néanmoins les hommes fonctionnels. Bien que Bergson ne le dise pas explicitement, il est évident qu'en attachant solidement les humains à leur société la fonction fabulatrice leur interdit d'en sortir et même d'imaginer la possibilité d'une autre vie sociale, plus libre. Bergson semble ignorer, toutefois, que la fonction fabulatrice, la religion, ne fait pas que combler les abîmes ouverts par la représentation intelligente du monde naturel. Il existe bien d'autres manques cruels dans la réalité sociale. Il y a bien de violentes inégalités entre les membres d'une société, dont la perception claire pourrait ruiner la cohésion sociale, suscitant la révolte, ou la désespérance des dominés. Mais ils peuvent ainsi avoir l'espérance d'une meilleure vie future malgré leur souffrance présente, espérance que l'opium de la religion satisfait à bon compte, diront certains. Or Bergson suggère bien un tel rôle de la religion :

La société institue des peines qui peuvent frapper des innocents, épargner des coupables ; elle ne récompense guère ; elle voit gros et se contente de peu : où est la balance humaine qui pèserait comme il le faut les récompenses et les peines ? [...] La religion nous introduit dans une cité dont nos institutions, nos lois et nos coutumes marquent tout au plus, de loin en loin, les points les plus saillants [...] là-haut [l'ordre] est parfait, et se réalise de lui-même⁶⁸⁶.

La religion compense donc fantasmatiquement l'injustice réelle de la société réelle par la représentation consolatrice d'une cité divine illusoire, de telle sorte que dissimulant cette injustice, elle permet à la société réelle de se perpétuer, de se conserver, de se répéter.

⁶⁸⁶ *Ibid.*, p. 6.

Sans perdre de vue cette dissimulation de l'injustice de la société actuelle qu'opère la religion, ou plus généralement d'ailleurs toute idéologie, il est important en retour de remarquer une fonction en quelque sorte positive de l'idéologie, fonction que Bergson peut mettre au jour par son concept de fonction fabulatrice. L'idéologie n'est pas seulement la connaissance déformant, dissimulant la réalité sociale. Elle est en un sens exigée par chacun de nous pour pouvoir vivre en société. Il nous faut souvent des représentations imaginaires afin de ne pas perdre la volonté de vivre. C'est pourquoi la stratégie de la critique intellectuelle, qui essaie d'éveiller la Raison des « masses » afin qu'elles puissent percevoir l'injustice de leur société, est si impuissante et si inefficace. Comme l'idéologie n'est pas née avant la Raison mais après elle, pour remédier à ce que la Raison fait voir, seules les représentations religieuses ont, par essence, la capacité de neutraliser ces représentations réflexives, en comblant les vides révélés par l'intelligence réflexive. La Raison ou l'intelligence sont essentiellement impuissantes face à une représentation imaginative forgée par la religion précisément pour les contrer. Une image a plus de poids qu'un raisonnement, sans en avoir autant qu'un fait. Il n'y a de superstitieux que les êtres intelligents, et ce superstitieux est précisément là pour combler le déficit de l'intelligence, qui a engendré ce « déficit éventuel de l'attachement à la vie »⁶⁸⁷. Quelque irraisonnable, absurde, monstrueux, horrible, que soit ce que nous prêchent les religions, nous préférons (la vie en nous préfère) cela au néant⁶⁸⁸, et l'irraisonnable n'est pas ici un degré antérieur à la Raison mais au contraire un état postérieur à elle, et même supérieur du point de vue de la préservation de la vie. Cette drogue est un remède à la maladie sociale et psychologique produite par la réflexion, c'est-à-dire au nihilisme qu'elle ne peut manquer d'engendrer.

Mais cela ne veut bien sûr pas dire que la religion statique ou l'idéologie soit une force indépassable. Il est possible de la dépasser (ou plus précisément de la contourner), et il faut l'essayer. Seulement, on l'a vu, ce ne pourra être l'œuvre de la Raison, de l'intelligence. Il faudrait pouvoir neutraliser de l'intérieur ces représentations religieuses, idéologiques par d'autres représentations, également imaginatives mais elle aussi appuyées sur toutes sortes de pratiques quotidiennes qui les matérialiseront. Comme la représentation imaginative n'a pas en elle-même la puissance de provoquer des

⁶⁸⁷ *Ibid.*, p. 223.

⁶⁸⁸ Nous ne pouvons pas ne pas penser à la fameuse formule de Nietzsche : « L'homme aime mieux vouloir le néant que ne pas vouloir... » (F. Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, dans *Oeuvres philosophiques complètes. VII. Par-delà bien et mal. La généalogie de la morale*, trad. I. Hildenbrand, J. Gratien, Paris, Gallimard, 1971, p. 347).

mouvements corporels, pour pouvoir opérer elle forge pour s'étayer des pratiques corporelles régulièrement répétées, ce sont les rites religieux⁶⁸⁹. Par conséquent, il faudra pouvoir opposer à un vieux complexe idéologique de représentation imaginative et de pratique rituelle, un autre complexe de nouvelles représentations imaginatives et de nouvelles pratiques subversives. De nouveau, une lutte aura lieu à l'intérieur de l'intelligence, mais il ne s'agira pas de l'intelligence réflexive, mais d'une autre sorte d'intelligence, qui sera l'imagination. D'une lutte de l'imagination contre l'imagination.

⁶⁸⁹ Cf. *DS*, p. 213.

Chapitre X. Les deux politiques

10.1. La société close ou société pour la guerre

La morale close et la religion statique, ou pour parler en termes plus contemporains, la norme et l'idéologie, sont les deux piliers de la société close humaine. Si Bergson en vient à s'interroger sur « le régime d'une société qui sort des mains de la nature »⁶⁹⁰, c'est parce que la nature de ces deux piliers de la société naturelle a bien une conséquence sur celle de la relation entre les hommes dans une telle société. Nous n'obéissons pas seulement à des règles impersonnelles, puisque celles-ci sont incarnées en des personnes humaines, ou en des places sociales que ces personnes peuvent et doivent occuper : « Nous avons pris l'habitude d'écouter nos parents et nos maîtres. [...] Leur autorité leur venait moins d'eux-mêmes que de leur situation par rapport à nous. Ils occupaient une certaine place »⁶⁹¹. Ces « places », ces situations incarnées au sein des relations humaines diverses, conduisent au fond à une organisation des hommes en fonction d'un rapport de commandant à obéissant. Ce à quoi chaque individu obéit, au fond, est l'obligation sociale nécessaire à toute société, mais cette nécessité de l'obéissance issue de l'instinct virtuel ne lui apparaît jamais qu'au travers, à chaque fois, de la forme concrète de telles obligations, de telles règles, qui ont aussi d'ailleurs entre elles des relations hiérarchiques. L'organisation des hommes en une société est finalement comme la matérialisation de ces relations hiérarchiques entre les règles, les normes, en relations de domination entre les hommes. C'est que la domination sociale n'est pas simplement soumission *unilatérale* des moins puissants à des plus puissants, puisque même les dominants ne commandent qu'en obéissant à certaines règles de leur société en lesquelles ils croient eux-mêmes et sur lesquelles il y a bien accord implicite ou du moins de droit de la part des dominés. Cependant mes relations sociales entre les hommes ne se réduisent pas complètement à celles de domination, non pas parce qu'il y

⁶⁹⁰ *Ibid.*, p. 295.

⁶⁹¹ *Ibid.*, p. 1.

aurait d'autres relations qui ne seraient pas inspirées par cette domination, mais précisément parce que la domination hiérarchique n'est pas simple mais se voit intérieurement superposée par une autre relation, horizontale, entre les hommes. C'est là l'essentiel que retient au fond l'idée de contrat social.

Nous nous déplaçons ainsi de la relation d'un homme à sa société aux relations entre les hommes au sein de cette société. Ce déplacement est précisément en rapport avec la rupture textuelle des *Deux Sources*, entre les trois premiers chapitres et le dernier. Posons à nouveau frais la question : pourquoi Bergson ne s'arrête-il pas au chapitre III, sur l'étude de l'expérience du vrai mystique, qui est véritablement le point culminant du livre ? Ce n'est pas simplement pour évaluer l'utilité pratique de ses théories sur la morale et la religion. C'est, au fond, que ces théories ne suffisent pas pour obtenir une vision globale de la société humaine. Pour parachever une théorie de la société humaine, il faut découvrir en quoi consiste ce « et » de la morale *et* de la religion, qui sont les deux piliers de la société. Il faut montrer comment ces deux piliers s'articulent de telle manière que la société humaine puisse s'édifier en s'appuyant sur eux⁶⁹². Et l'étude de cette articulation concernera les relations *entre* les hommes, car même si ces relations nous conduisent à cette verticalité qu'est la domination, il n'en est reste pas moins que la domination reste encore une relation *entre* les hommes. En fait, la vraie verticalité ne se trouve que dans la relation d'un individu à sa société. La recherche bergsonienne, qui avait commencé par se pencher sur les relations de l'homme aux forces vitales, se prolonge en une enquête sur les relations entre les hommes, relations qui sont considérées comme l'incarnation ou la matérialisation de ces relations de l'homme aux forces vitales. Mais nous allons assister à un renversement étonnant. Ces relations entre les hommes ne vont plus être la matérialisation simple des relations plus profondes et métaphysiques de l'homme aux forces vitales, mais ce sont ces dernières qui vont, à l'inverse, dépendre des relations entre les hommes. La rupture textuelle en question concerne ce renversement. Il s'agira moins de la pratique que d'une théorie de la pratique. Comment le champ de la pratique émerge au sein de la société humaine, et comment ce champ apparaît premièrement plutôt comme un problème pratique que comme une réponse à ce problème, ce sont là les questions auxquelles nous devons répondre en

⁶⁹² Il s'agira naturellement de la place d'une politique irréductible à la morale et à la religion. Dans une perspective un peu différente, en remarquant l'excès du biologisme bergsonien, Philippe Soulez a également affirmé cette irréductibilité de la politique. Voir P. Soulez, *Bergson politique*, Paris, PUF, 1989, p. 273-275.

reconstruisant la pensée bergsonienne relative aux relations entre les hommes.

Avant d'entamer cette recherche, indiquons la singularité de la position de Bergson en matière de philosophie politique et sociale. En ce qui concerne l'idée que les relations entre les hommes amènent la domination, on peut penser au modèle du contrat social des philosophies politiques modernes (que représentent les traditions de Hobbes et de Rousseau). Comme nous venons de l'indiquer, ce modèle garderait ici quelque pertinence théorique, même si pour Bergson on ne peut envisager un tel contrat, ne fût-ce même qu'à titre d'hypothèse. Au lieu d'un tel contrat social, qui supposerait en effet un accord entre des hommes qui seraient déjà des sujets libres, Bergson voit le fondement d'un accord tacite y ressemblant dans le fait biologico-métaphysique qu'un homme a besoin de ses semblables, fût-il le plus puissant, pour pouvoir survivre dans le monde naturel. Par conséquent, à la base de la société humaine, il y a donc une relative égalité de situation entre les hommes, sur laquelle devra s'appuyer même l'inégalité de la domination. En effet, l'organisation des hommes dans ces théories du contrat suppose un état premier inorganisé qui est alors pensé au moyen de l'idée d'état de nature, alors que pour Bergson un pareil état naturel inorganisé n'est évidemment pas possible, puisque c'est bien la société humaine elle-même qui « est sortie des mains de la nature » : la société humaine ne se constitue pas par la sortie d'un état de nature inorganisé, mais elle est bien en elle-même dès le début l'état de nature de l'homme. Certes, comme Florence Caeymaex l'a noté⁶⁹³, ce terme de « sortie » employé par Bergson pourrait impliquer la possibilité d'une rupture avec la nature. Pourtant, même dans ce cas, Bergson n'oppose pas l'état civil à l'état de nature, mais divise la nature elle-même en deux, d'après la distinction rendue célèbre par Spinoza de *nature naturée*, et de *nature naturante*. De toute façon, entre cette égalité des hommes, qui doit être supposée mais qui à nos yeux est le corollaire du fait que l'homme est vivant communautaire, et leur inégalité sociale, il n'y a pas une différence du même ordre que celle entre état de nature et état civil. Au contraire, comme nous l'avons vu, c'est cette égalité, qui, bien que devant être supposée comme l'autre versant de la communauté dès l'origine, communauté ouverte à la fois à la possibilité d'une société ouverte et d'une société close, n'a cependant jamais existé vraiment en elle-même : l'homme ayant toujours été de fait social, il a toujours vécu dans une inégalité sociale et son égalité individuelle a toujours été niée, quoique fondant

⁶⁹³ Florence Caeymaex, « La société sortie des mains de la nature. Nature et biologie dans *Les Deux Sources* », dans *Annales bergsoniennes V. Bergson et la politique : de Jaurès à aujourd'hui*, Paris, PUF, 2012, p. 324, note 1.

l'association sur l'impossible autosuffisance de chacun, également présente chez tous. L'égalité est toujours projetée rétrospectivement, comme explication, à partir d'une société réelle qui s'est organisée moyennant l'inégalité sociale grâce à la domination.

Revenons à présent au problème du régime, à savoir de la forme concrète que prend l'organisation des hommes. Si cette organisation prend normalement la forme d'une domination de quelques-uns sur les autres, cette domination en elle-même n'est pas nécessairement négative. En effet, elle se présente premièrement dans la dimension de l'économie, par laquelle nous entendons le domaine des activités humaines relevant de la production et de l'échange, ou de la distribution des biens. Il s'agit donc d'une organisation pour l'exercice *efficace* des forces humaines, par une organisation hiérarchique impliquant commandant et obéissant : « L'homme doit gagner son pain à la sueur de son front »⁶⁹⁴, rappelle Bergson, mais son effort pour gagner son pain n'est possible que moyennant la médiation de la société, par l'organisation des hommes, ce qui revient au fond au montage d'une force collective à partir des forces individuelles de chacun. C'est pourquoi Bergson mobilise de nouveau une comparaison différentielle avec la société des insectes : « Dans le monde des insectes, la diversité des fonctions sociales est liée à une différence d'organisation [au sens biologique] ; Il y a « polymorphisme ». Dirons-nous alors que dans les sociétés humaines il y a « dimorphisme », non plus physique et psychique à la fois, comme chez l'insecte, mais psychique seulement ? »⁶⁹⁵. Ce dimorphisme psychique désigne bien une dualité de tendances : l'une à commander et l'autre à obéir. Mais cette dualité ne divise pas les hommes en deux sous-espèces, mais chaque homme en deux (nous reviendrons sur ce point décisif), et la relation de domination qui hiérarchise les hommes, chacun ayant les deux tendances, est ainsi venue de la nécessité vitale d'organiser fonctionnellement les forces humaines. Si la force de commander constitue bien le pouvoir politique lui-même, la genèse même de ce pouvoir n'est pas politique, mais plutôt économico-vitale.

On pourrait penser ici à Marx, qui voulait fonder la politique sur l'économie en s'opposant aux doctrines classiques de la philosophie politique. Mais plutôt que de rapprocher ainsi Bergson de Marx d'une manière un peu hâtive et superficielle, il convient de souligner l'ambivalence fondamentale de cette genèse du pouvoir politique, ou du moins social, chez Bergson. Ce pouvoir est analogue à la force vitale qui s'exerce

⁶⁹⁴ *DS*, p. 249.

⁶⁹⁵ *Ibid.*, p. 296.

sur la force matérielle dans *L'Evolution créatrice*. Le pouvoir en question serait justement force d'orientation et d'ajustement de la force collective. Le pouvoir politique ne serait alors en quelque sorte que la tête de la force économique, force économique sans laquelle il ne pourrait pas exister. Il est force qui utilise une autre force. En ce sens, le pouvoir politique se détermine en fonction des relations économiques. Mais d'autre part, il faut malgré tout reconnaître une certaine marge d'autonomie au pouvoir politique, car il est bien la force non seulement de maintenir mais aussi de modifier les relations économiques, une fois qu'il a surgi naturellement de l'intérieur même de l'économie. Cette ambivalence du pouvoir politique marque la variabilité du rapport entre économie et politique, entre organisation des forces productives humaines et relation de pouvoir chez les hommes. Tantôt économie et politique se superposent presque complètement, tantôt l'une l'emporte sur l'autre.

Toutefois, ce n'est pas tout. Il reste un élément, ou un aspect, qui a beaucoup d'importance eu égard au *régime* de la société humaine. Cette société qui « sort des mains de la nature », ne désigne pas de petits groupements familiaux. Ceux-ci seraient seulement l'embryon d'une société humaine. Le critère qui permet de déterminer si un groupement est une société complète ou non ne tient pas à sa grandeur, au nombre de ses membres : « Il faut prendre la société au moment où elle est complète, *c'est-à-dire capable de se défendre*, et par conséquent, si petite soit-elle, *organisée pour la guerre* »⁶⁹⁶. Une société complète n'est pas une société seulement organisée en vue de produire, d'utiliser les forces humaines pour permettre à ses membres de gagner leur pain, mais une société qui est aussi organisée en vue de se défendre. Notons combien rapidement Bergson passe de la notion de défense à celle de guerre. L'organisation visant à se défendre est d'emblée assimilée à l'organisation *pour la guerre*. La réactivité de se défendre se convertit immédiatement en activité pour la guerre. Pourquoi et comment une telle conversion, si rapide, est-elle possible ?

Nous avons jusqu'ici parlé de la société *close* comme si la notion était synonyme de celle de société naturelle, ou humaine, etc., sans nous interroger sur cette notion de *clôture* elle-même. Pourquoi une société dont les membres deviennent les sujets de leur intelligence, de leur force vitale en obéissant à des obligations sociales, dès lors qu'ils ne peuvent rester sujet qu'à condition, pour ne pas menacer la conservation de la société par leur individualisme et pour ne plus avoir peur de la menace que fait peser la mort sur leur

⁶⁹⁶ *Ibid.*, p. 295, souligné par nous.

propre conservation, de recourir à des fables consolatrices issues de leur virtualité d'instinct, pourquoi une telle société, est-elle dite *close* ? C'est tout simplement parce qu'elle s'attache à sa cohésion, qu'elle tient à son intégrité. Or sans tracer de frontières extérieures, comment obtenir cette cohésion ? Un tout doué de cohésion ne se forme qu'en se distinguant de son extérieur⁶⁹⁷. La cohésion sociale a donc pour envers l'exclusion réciproque entre sociétés. L'obéissance aux règles d'une société suppose ou implique l'appartenance à *cette* société, et celle-ci implique à son tour l'exclusion de toutes les autres. Sans exclusion de ces autres, il n'y a pas de cohésion sociale.

Et comme nous le voyons aujourd'hui, encore plus que jamais, l'exclusion des hommes par une société est elle-même susceptible de prendre un nombre presque infini de formes. A vrai dire, se déploie comme un génie maléfique pour concevoir toujours de nouvelles formes d'exclusion, au fur et à mesure que la résistance à cette clôture devient plus grande. La guerre est la forme suprême de cette clôture. En un sens, il faut littéralement la guerre pour maintenir cette cohésion sociale, puisque la guerre est ce qui manifestera toujours le plus explicitement les frontières d'une société, non seulement à toutes les autres mais bien aussi à ses propres membres eux-mêmes. C'est ainsi que Bergson évoque la situation de guerre pour montrer de façon décisive le caractère clos de la société découlant de l'obligation morale. Comme Frédéric Worms l'a bien fait remarquer, la clôture de la société humaine est *empiriquement* constatée par la guerre⁶⁹⁸.

Sur l'origine de la guerre, Bergson nous donne une explication de principe, qui reprend en fait l'idée rousseauiste, tout en la nuancant en fonction de sa métaphysique de la vie. Ses instruments, l'homme les a construits.

Or, l'homme a nécessairement la propriété de ses instruments, au moins pendant qu'il s'en sert. Mais puisqu'ils sont détachés de lui, ils peuvent lui être pris ; les prendre tout faits est plus facile que de les faire. Surtout, ils doivent agir sur une matière, servir d'armes de chasse ou de pêche, par exemple ; le groupe dont il est membre aura jeté son dévolu sur une forêt, un lac, une rivière ; et cette place, à son tour, un autre groupe pourra juger plus commode de s'y installer que de chercher ailleurs. Dès lors, il faudra se battre⁶⁹⁹.

Qu'il s'agisse d'instruments, de territoires, ou de biens, « l'origine de la guerre est la

⁶⁹⁷ Une autre idée du tout est celle d'un tout dissipatif ou émissif. Ce serait la société ouverte telle que Bergson la conçoit.

⁶⁹⁸ F. Worms, « La biologie au sens « très compréhensif » », dans *Annales bergsoniennes III. Bergson et la science*, Paris, PUF, 2007, p. 340-341.

⁶⁹⁹ *DS*, p. 302.

propriété, individuelle ou collective »⁷⁰⁰. Mais, plus profondément, il convient de revenir à la nécessité de la cohésion sociale, pour mieux saisir la véritable origine de la guerre. Les instruments inorganiques sont détachables, de telle sorte que l'appartenance mais aussi la possibilité d'un changement de propriétaire apparaissent par là même, et il en va de même pour les territoires, les biens. Mais les hommes sont aussi « détachables » de leur société. Tout cela du fait de la liberté fondamentale de l'homme. Chez l'homme, il n'y a pas d'appartenance absolument naturellement déterminée à une société. C'est pourquoi il faut entretenir la cohésion sociale, pourquoi il a la propriété, et pourquoi il y a par là la guerre. Parce que les hommes sont libres, ils peuvent aussi se détacher de leur société, de même que leurs propriétés sont détachables d'eux-mêmes. La guerre est là pour s'approprier ces choses détachables, y compris et surtout les hommes. La nécessité de renforcer la cohésion sociale présuppose la détachabilité des hommes de leur société, et de leurs propriétés : la guerre révèle l'absence d'une inhérence fondamentale ou principielle des hommes et des choses à une société déterminée.

La guerre est donc rendue possible par l'incertitude fondamentale de l'appartenance des hommes et des choses à une société donnée. D'où, paradoxalement et inversement, le besoin de la guerre elle-même. Une société a besoin de renforcer *sans cesse* sa cohésion, celle-ci n'étant pas fondée en nature, puisque les hommes sont au contraire par nature détachables de leur société. Il y a bien des obligations sociales, et des religions, qui tendent à inculquer l'idée d'une appartenance déterminée, comme le fait leur instinct pour les fourmis, mais elles n'y suffisent pas, faute de frontières fixables. Bergson voit dans la passion inlassable de se battre des enfants, et dans les innombrables guerres faites pour une bagatelle dans l'histoire de l'homme, autant d'exercices destinés à préparer les futures inévitables et véritables guerres, aussi féroces que naturelles, « simplement pour empêcher l'arme de se rouiller »⁷⁰¹. Toutefois, ces exercices seulement blessants ne sont pas seulement préparatoires à des guerres, plus sanglantes, essentielles. Ne doit-on pas aller plus loin et affirmer que ce sont en réalité des simulations de guerres destinées à tracer ou à représenter plus nettement les frontières ? Sans ces représentations plus ou moins réalistes, plus ou moins imaginatives de la guerre associées aux représentations des frontières extérieures, la cohésion sociale ne pourrait pas se maintenir aussi ferme que la société l'exige. La société close est donc nécessairement société pour la guerre,

⁷⁰⁰ *Ibid.*, p. 303.

⁷⁰¹ *Ibid.*

société fondée sur la guerre. C'est pourquoi la simple réactivité de se défendre se convertit si aisément en activité pour la guerre. Pour vouloir *se* défendre, il faut d'abord que le soi-même d'une société lui soit bien net, et pour ce faire, pour rendre net ce soi-même, elle ne peut pas ne pas tendre à la guerre, ne serait-ce que sous forme imaginaire.

C'est ainsi que les instincts disciplinaires de l'homme convergent vers l'instinct de guerre. Cet instinct de guerre n'est rien d'autre que pulsion de *construire* et de *renforcer* la cohésion sociale par un certain traçage des frontières, pulsion ou tendance qui est déjà présupposée par les deux virtualités d'instinct de la morale close et de la religion statique comme leur condition de possibilité. Il est instinct originel, ce qui forme le substantiel des deux instincts disciplinaires. Mais il est aussi conséquence de ces instincts disciplinaires, et comme tel se manifestera différemment, comme un instinct, une pulsion à part pour refouler la liberté indé racinable, la non-appartenance essentielle des hommes. Nous avons donc abouti à cet indé racinable instinct de guerre. Il est temps de voir comment, de cet instinct de guerre, de cet être-pour-la guerre de la société close, le champ de la politique surgit.

10.2. Le pouvoir politique

Il est évident que cet être-pour-la guerre surdétermine le mode d'organisation des hommes. Nous comprenons mieux maintenant, s'agissant de la question de la nature du régime naturel de la société close, « sortie des mains de la nature », pourquoi Bergson présente une combinaison de monarchie et d'oligarchie : « Il faut un chef, et il n'y a pas de communauté sans des privilégiés qui empruntent au chef quelque chose de son prestige, ou qui le lui donnent, ou plutôt qui le tiennent, avec lui, de quelque puissance surnaturelle. Le commandement est absolu d'un côté, et l'obéissance est absolue de l'autre »⁷⁰². Si l'organisation des hommes en fonction du pouvoir économico-politique concerne un dimorphisme *seulement psychique*, c'est qu'elle permet en principe à

⁷⁰² *Ibid.*, p. 295.

chacun les deux rôles, possibles mais incompatibles à la fois, du maître et de l'esclave. En ce sens, Bergson critique Nietzsche : « L'erreur de Nietzsche fut de croire à une séparation de ce genre ; d'un côté les « esclaves », de l'autre les « maîtres ». La vérité est que le dimorphisme fait le plus souvent de chacun de nous, en même temps, un chef qui a l'instinct de commander et un sujet qui est prêt à obéir, encore que la seconde tendance l'emporte au point d'être seule apparente chez la plupart des hommes »⁷⁰³. En d'autres termes, des sujets obéissants sont eux aussi susceptibles de devenir des maîtres, s'il leur est donné l'occasion, comme on l'observe en temps de révolution. Dans une organisation économique-politique humaine, le commandement et l'obéissance ne sont pas en principe assignés à chacun de façon absolument définitive, au point de subdiviser les membres d'une société en deux groupes nettement distinguables. En revanche, le besoin de la guerre fait de ce dimorphisme psychique un dimorphisme presque physique, répartissant les individus en deux groupes, de commandants et d'obéissants. En effet, ne trouvons-nous pas dans l'armée l'organisation par excellence où commandement et obéissance sont absolus ? Ce dimorphisme psychique vague, et même souple, se fige en monarchie qui est supplée par un groupe partageant ses privilèges, par le besoin d'organiser une société comme une armée, pour la guerre. C'est ainsi que le régime naturel de la société close est défini comme une combinaison de monarchie et d'oligarchie.

C'est que le pouvoir politique d'organiser les hommes est toujours concentré dans un petit groupe dans une société. La concentration renforce par elle-même le pouvoir. Il devient *absolu*. Le pouvoir de commander devient alors pouvoir de tuer. Le champ proprement politique surgit dès lors. Bergson déclare : « le meurtre est souvent resté la *ratio ultima*, quand ce n'est pas *prima*, de la politique »⁷⁰⁴. Il est important de voir comment le pouvoir absolu apparaît comme pouvoir de faire mourir, de la mort. En effet, le pouvoir, qui avait commencé par être la force organisatrice des forces vitales des individus, qui était donc pouvoir de vie, se convertit en pouvoir de la mort. Le meurtre exprime bien l'absoluité du pouvoir politique du chef ; réciproquement, pour mieux manifester son absoluité, le chef doit exercer régulièrement son pouvoir de tuer. La mort est en effet la preuve la plus certaine de l'absoluité du pouvoir du chef.

Cependant, l'incertitude et la contingence proprement humaines interviennent de nouveau. Ce pouvoir, qui est devenu une quasi-chose par sa concentration, n'appartient

⁷⁰³ *Ibid.*, p. 296.

⁷⁰⁴ *Ibid.*, p. 297.

cependant pas de façon inhérente à tel chef, ou à tel groupe dans une société, quoiqu'ils voudraient bien le croire, et le faire croire encore plus. Il est également détachable ; il n'est qu'une propriété. En fait, il est la propriété des propriétés, dont le propriétaire détermine la distribution des autres propriétés. Il n'existe pas de règles économiques pour cette propriété souveraine qu'est le pouvoir absolu du chef. Les hommes dans toute société se battront donc pour cette propriété la plus précieuse qu'est le pouvoir absolu. Beaucoup d'hommes n'hésiteront pas à en tuer encore davantage d'autres pour pouvoir conquérir ce pouvoir absolu, le pouvoir de tuer. On tue pour pouvoir tuer. Cela mine ironiquement l'absoluité du pouvoir. En effet, ce ne sera plus définitivement seulement le chef mais quiconque pourra prendre la place de chef contre ce chef qui aura ce pouvoir, ce droit absolu de la mort. Ses concurrents le tuent donc également, pour le lui prendre. Cela introduit une instabilité fondamentale dans cette hiérarchie que le pouvoir absolu aurait voulu établir en la fixant jamais. Comme l'appartenance même de ce pouvoir est par nature fondamentalement et essentiellement contingente et sans garantie, la hiérarchie, ou l'organisation instituée par ce pouvoir, tout naturellement et très nécessairement bascule, tôt ou tard. D'où cette politique que Bergson méprise, la politique comme lutte pour le pouvoir.

Cela étant, cette politique, ne faut-il pas plutôt la considérer comme une *guerre civile* ? Rappelons la phrase de *Macbeth* que Bergson cite pour résumer le caractère essentiel de la guerre : « *Fair is foul, and foul is fair* ». C'est que dans la guerre, les règles, les normes qui valent normalement à l'intérieur d'une société sont radicalement transformées en leur contraire, en une anomie, une anormalité généralisée. Comme nous l'avons indiqué plus haut, l'acquisition du pouvoir absolu, comme propriété souveraine, ne suit pas les règles économiques de l'échange. A vrai dire, il n'y a pas du tout de règle générale pour cette acquisition. N'est-ce pas là l'état de guerre ? En temps de guerre, « le meurtre et le pillage, comme aussi la perfidie, la fraude et le mensonge ne deviennent pas seulement licites ; ils sont méritoires »⁷⁰⁵. Or le champ de la politique, comme lutte pour le pouvoir, n'est-il pas également caractérisé par le meurtre, le pillage, la perfidie, la fraude, et le mensonge, tous ces actes normalement hors-la-loi ? Quelle soit son intention et tous les efforts que déploie de la société close pour l'éviter en son sein, et malgré Bergson lui-même, la figure de la guerre semble bien s'insinuer au cœur de la société elle-même, sous le nom de politique. La société close n'est plus société pour la guerre,

⁷⁰⁵ *Ibid.*, p. 26.

mais société *en guerre* intérieure, intestine. Inversant la formule clausewitzienne, il faut dire donc que la politique est la continuation de la guerre par d'autres moyens⁷⁰⁶.

Ainsi, la formation progressive du champ politique, dont la progressivité n'est point temporelle mais seulement logique, nous présente une étrange figure de la société, qui n'est ni close ni ouverte, dans la mesure où elle est, au fond, constamment en état de guerre. Si la morale close et la religion statique sont les deux piliers de la société close, la physionomie globale de cette société dépasse les contours que ces deux piliers dessinent, car la force biologique qui nourrit ces deux piliers, la force instinctive devenue le fond de l'intelligence en s'interrompant, en vient à s'affaiblir elle-même. Autrement dit, la nécessité que cette force imposait est comme corrodée par l'indétermination fondamentale de la liberté qui caractérise l'intelligence. Cette nécessité ne peut rien contre cette détachabilité des hommes et de leurs propriétés, qui est l'envers de leur liberté, et ce fait appelle un renforcement supplémentaire et inévitable, qui apparaît d'abord comme la concentration et l'intensification du pouvoir organisateur en pouvoir de la mort. Cependant, cette concentration elle-même se heurte de nouveau à l'indéracinable liberté humaine, puisqu'il est impossible de faire que le pouvoir appartienne définitivement de soi, de par sa nature même, à une certaine identité individuelle ou collective. C'est plutôt un rôle que divers acteurs peuvent jouer. D'où vient que la politique est comme une sorte de guerre civile, à laquelle ni l'obligation morale ni la religion statique ne sont en principe applicables. Au centre de la société close, il y a donc la politique, qui est le point aveugle de la philosophie sociale de Bergson, dans la mesure où ce champ de la politique échappe essentiellement aux déterminations que l'obligation sociale et la religion statique imposent. Bergson a beau démontrer qu'une clôture fondamentale est opérée par la force ou les forces instinctives constitutives de l'intelligence, la liberté humaine transforme cette clôture dans une direction inattendue. Les sociétés humaines ne peuvent jamais devenir semblables aux sociétés d'insectes, car les activités politiques ne cessent de décomposer et de recomposer la cohésion sociale. C'est pourquoi la société close reste un concept-limite,

⁷⁰⁶ D'ailleurs, nous pouvons trouver dans cette fameuse formule clausewitzienne, une autre notion intéressante qui rappelle la durée bergsonienne, puisque cette conception d'une politique poursuivie par d'autres moyens se situe, comme elle, par-delà la fausse opposition continuité/changement radical : *se* poursuivre, mais par d'*autres* moyens, n'est-ce pas durer ? En d'autres termes, cette formule nous semble dire implicitement que, pour pouvoir continuer, il faut changer de moyens.

ou « une limite idéale »⁷⁰⁷, pas seulement en ce sens qu'en réalité il n'y a qu'une tendance à la société close, non une société close en elle-même, mais aussi en ce sens qu'elle n'est pas représentation complète d'une société, que cette notion manque le champ politique. En réalité, il n'y a jamais ni société close ni société ouverte, mais seulement des mixtes.

Pourtant ce qui nous importe ici, ce n'est pas que tendance à la société close et tendance à la société ouverte coexisteraient en toute société humaine et que les sociétés réelles seraient toujours mixtes. Sans même avoir à parler d'une tendance à l'ouverture, elles sont déjà mixtes, *parce qu'elles sortent d'elles-mêmes de leur clôture*. Ce n'est pas qu'elles tendent à l'ouverture. Il existe bien une zone médiane entre clôture et ouverture, que même la notion d'une société qui s'ouvre⁷⁰⁸ ne *recouvre* pas. C'est la zone d'une indétermination fondamentale en tant qu'elle est ouverture (possibilité) pour la clôture aussi bien que pour l'ouverture. La politique comme état de guerre civile rend indéterminable les frontières d'une société. L'état de guerre n'est ni clos ni ouvert. Cette zone d'indétermination fondamentale est ouverte par la liberté propre à l'homme. Nous en revenons ainsi, une fois encore, à l'homme comme vivant intenable, impossible, et comme vivant communautaire, à la fois ouvert à la clôture et à l'ouverture, quoique prenant conscience de la signification destructive et négative de l'état de guerre. En fait, la société humaine telle qu'elle semble bien être est pire que la société close telle que Bergson l'envisage, puisqu'elle n'est pas même capable de maintenir cette cohésion sociale que Bergson prête à la société close. Elle reste instable, et cette instabilité tend à la guerre, interne ou externe. Une société humaine est comme telle toujours en voie de se détruire, au moins partiellement, par ses luttes politiques intestines ou par des guerres contre d'autres sociétés (parfois pour détourner des premières, détournement qui équivaldrait en réalité à une continuation par d'autres moyens, comme Clausewitz le déclare).

C'est bien là le problème de l'homme auquel vient se heurter l'évolution de la vie. Chez l'homme, le problème de la lutte pour la vie se transforme radicalement en celui de la lutte pour tuer, pour faire mourir. L'effort que font les hommes pour se rassembler afin de survivre est ce qui assure mieux, par une cruelle ironie, leur perte, en un jaillissement perpétuel de violence entre eux, mais aussi contre tous les autres êtres. *L'effort pour*

⁷⁰⁷ *Ibid.*, p. 85.

⁷⁰⁸ Sur « l'état intermédiaire » entre le clos et l'ouvert, voir *ibid.*, p. 62 sq.

*éviter la mort devient effort pour produire des morts, pour inventer des formes inédites de mort*⁷⁰⁹. La société close exclut ceux qui sont autres, qui ne sont pas ses membres. Mais, comme nous l'avons maintes fois vu, il n'y a pas d'appartenance naturelle pour les hommes. Il faut retracer sans cesse les frontières afin de consolider une appartenance humaine. La clôture n'est pas naturellement donnée, mais à refaire sans fin. Par conséquent, il faut pouvoir discerner le « nous » des autres, des « non-nous » à l'intérieur même de la société, et tant que cette discrimination interne n'est pas effectuée, une incertitude fondamentale angoisse cette société. Il en résulte une prolifération des violences d'exclusion. D'ailleurs, qui pourra revendiquer ce droit d'exercer cette violence d'exclusion ? Comme nous l'avons indiqué, c'est avec cette question que la politique comme lutte pour le pouvoir commence, et cette politique produira bien des violences. C'est là encore une autre source de l'accroissement de la violence par la politique. On peut également évoquer les violences de l'exploitation, issues de la structure économique, et les violences de la technique, destructrices de la nature.

Si nous voulions essayer de formuler plus simplement la raison de cette démultiplication inattendue de ces différentes formes de violence à partir de la tendance à la clôture sociale, il conviendrait de revenir sur la nature du rapport entre le virtuel d'instinct et l'intelligence. Celui-là est resté un élément interne de l'intelligence, qui la supplée afin que sa liberté, qui resterait autrement indéterminée, puisse se prolonger et s'actualiser en des résultats solides et concrets. Cependant, il nous révèle aussi que l'indétermination propre à la liberté de l'intelligence humaine ne peut jamais être pleinement ni adéquatement comblée par ce virtuel d'instinct. En effet, l'indétermination s'est seulement transportée à un autre niveau : elle est devenue indétermination entre détermination et indétermination. Le virtuel d'instinct propose des déterminations à l'intelligence, mais celle-ci garde toujours la liberté de choix. Elle peut choisir l'une d'entre elles, mais aussi rester passive, sans choisir, ou plus activement rejeter tous les choix proposés. Cette indétermination fondamentale, inaliénable, appellera finalement des déterminations forcées, violentes.

On n'a pas, dès lors, simplement une imposition de l'obligation de l'extérieur, mais, ce qui est beaucoup plus grave, un pur exercice de la violence, faisant tomber dans un état

⁷⁰⁹ Rappelons que Bergson évoque la possibilité d'une guerre d'*extermination* de l'ennemi : « Au train dont va la science, le jour approche où l'un des adversaires, possesseur d'un secret qu'il tenait en réserve, aura le moyen de supprimer l'autre. Il ne restera peut-être plus trace du vaincu sur la terre » (*ibid.*, p. 305).

de malheur dont Simone Weil a donné une définition digne d'être retenue : Le malheur « est une pulvérisation de l'âme par la brutalité mécanique des circonstances »⁷¹⁰. Il ne s'agit plus d'une contrainte douloureuse ou indésirée que nous éprouverions, mais d'une destruction instrumentalisante, chosifiante de notre existence même. Tout se passe comme si, afin que les hommes puissent survivre *malgré* leur indétermination due à leur liberté, il avait fallu que leur soient données des déterminations par la violence, fût-elle mortelle. C'est ainsi que la vie des hommes est intriquée avec la mort ; les hommes ne peuvent vivre qu'en produisant des morts. Tel est le montant exorbitant de la rançon à payer par ce vivant qui avait pu rêver de passer au-delà de la mort par la liberté de son intelligence.

Ainsi, la politique se tapit au cœur de la société humaine, très précisément entre la morale et la religion, en les surdéterminant pour autant que c'est bien le pouvoir politique qui détermine ce que sera la forme d'ensemble de la société, dont les obligations morales et les représentations religieuses ne forment que les matériaux principaux. Que ce champ de la politique soit le mixte par excellence, qu'il ne se réduise ni à la force tendancielle allant vers la clôture ni à la force contraire menant à l'ouverture, cela est dû à ce fait que l'homme est le vivant chez qui la pensée métaphysique de la vie, qui tend à analyser la réalité en deux tendances principales, en deux principes élémentaires à la racine de toutes choses, en vient à être exposée à sa limite. Cela explique qu'une certaine indétermination fondamentale résiste à toutes les analyses de la métaphysique de Bergson, or cette indétermination n'est autre que la liberté si foncièrement ambivalente de l'homme, l'essence même de l'homme. L'homme est le mixte par excellence, celui dont l'essence, après qu'on a tenté de l'analyser, laisse toujours quelque résidu rebelle à toute appréhension par la métaphysique.

De plus, cette essence de l'homme est liée en dernière analyse à la multiplicité des hommes. La liberté d'un homme individuel n'existe pas hors d'une multitude d'hommes, mais cette multitude n'est pas complètement explicable par les seules forces de clôture et d'ouverture. Pour le dire en reprenant l'une des distinctions qui est au fondement de toute la métaphysique de Bergson, cette multitude des hommes n'est ni multiplicité qualitative ni multiplicité quantitative. Comme nous l'avons remarqué, elle serait « singulière plurielle », non pas simplement en ce sens que les catégories de l'un ou du multiple ne pourraient s'y appliquer simplement, mais en ce sens que l'application de ces

⁷¹⁰ S. Weil, « L'amour de Dieu et le malheur », dans *Œuvres*, Paris, Gallimard, 1999, p. 712.

catégories est strictement conditionnée par une réciprocité qui leur est inhérente. L'un n'a de sens ni ne peut exister que dans le pluriel, et inversement, le pluriel ni ne se laisse concevoir ni ne peut être sans l'un. Il y a bien une séparation entre les individus humains, qui interdit de considérer la multitude des hommes comme une multiplicité qualitative, mais cette séparation se prolonge si bien en tant de relations, relations qui en retour s'inscrivent dans l'être même, la substance, la chair de chacun des individus, qu'il ne saurait non plus être question d'une multiplicité quantitative. Sans en arriver à une fusion, parce que demeurant malgré tout dans une certaine extériorité réciproque, les hommes ne cessent de se rapporter intérieurement les uns aux autres.

D'ailleurs, comme nous l'avons relevé, si cet être communautaire des hommes ne poursuit pas simplement la logique de la communauté historique évolutive de la vie, c'est parce que dans la multitude des hommes il n'y va pas seulement de la détermination de l'individu par toutes ses relations complexes avec les autres, mais aussi de la possibilité principielle que se détermine, que s'organise cette multitude humaine par les hommes eux-mêmes. La multitude des hommes se caractérise donc par son indétermination fondamentale, qui n'est en fait que l'envers de cette détermination collective de soi par soi. Plus précisément, il y a bien détermination réciproque, historique (au sens de l'historicité de la vie) des hommes, mais cette détermination est à son tour surdéterminée par la détermination libre de nous-mêmes par nous-mêmes. Certes, cette détermination libre est elle-même aussi ouverte à la fois à la clôture et à l'ouverture, à la possibilité d'une prolifération de la violence comme à la possibilité d'une abolition progressive de toute violence. Nous devons donc parler de cette ambivalence fondamentale, redoutable à la vérité, de la multitude des hommes, liée à la liberté proprement humaine, de cette ambivalence de la multitude humaine. C'est elle qui nous apparaît proprement comme la dimension politique. C'est pourquoi la politique est l'essence même de l'homme en tant que vivant communautaire, ouvert toujours en même temps à la clôture aussi bien qu'à l'ouverture, et c'est pourquoi l'homme est ce mixte par excellence, qui résiste à toute subsomption sous les catégories de la métaphysique, en tant qu'il est « animal politique ». C'est pourquoi il nous faut affirmer, en suivant Arendt, qu'il n'y a pas « l'homme », mais seulement toujours des hommes, la pluralité des hommes.

10.3. La démocratie et la possibilité d'une politique positive

Il est temps à présent de parler d'une face plus positive de la politique, en tant qu'elle pourrait ne pas se réduire à ce champ de prolifération de la violence que l'on constate. Si la politique peut être caractérisée comme un état de guerre civile, c'est qu'elle diffère, au bout du compte, de la guerre tout court. La guerre civile n'est pas assimilable à la guerre entre nations, car la guerre civile conserve, quelle que soit sa violence destructrice, néanmoins toujours l'exigence idéale d'une intégration sociale que n'a pas l'antagonisme oppositionnel de la guerre. L'état de guerre civile est cet état déchiré par les exigences contraires de la guerre et de l'intégration sociale. Autrement dit, la guerre civile ne peut (théoriquement au moins) être une « guerre totale », une guerre d'annihilations de l'autre, car elle implique aussi une volonté de reconstruire, de réorganiser la société, en dépassant des antagonismes qui divisent la société en groupes hostiles les uns aux les autres⁷¹¹. La politique n'est pas seulement le champ de la lutte pour le pouvoir politique, mais peut aussi être, ou pourrait devenir, le champ d'activités qui ne cesseraient de reconstruire ou d'améliorer une organisation sociale qui aurait mis fin à l'état de guerre civile, ne serait-ce que provisoirement. Tant que ces activités se déroulent pour restaurer une société close dont le champ politique est plus ou moins provisoirement stabilisé par l'appartenance relativement durable du pouvoir à un seul ou à quelques-uns, ces activités ne promettent à vrai dire rien de bien considérable. Cet état stable de la politique nous fait accéder tout au plus à une société qui tend toujours à produire des violences d'exclusion pour assurer sa cohésion. L'histoire des hommes fait constater depuis toujours et constate encore aujourd'hui toutes sortes de formes de discrimination violente entre les hommes, et il semble même raisonnable de penser que cette violence exclusive, discriminatoire, est l'une des constantes des sociétés humaines.

Toutefois, aussi dangereux que soit cet état de guerre civile, qui semble pire que la société close, il existe bien néanmoins une faible positivité dans cette politique conçue comme état de guerre civile, car d'un côté elle est une sortie de cette domination

⁷¹¹ Sur cette dualité ou ambivalence de la guerre civile, dans une étude d'une importance capitale sur la guerre civile dans la Grèce classique, interprétant un passage du *Ménéxène* de Platon (243e), Nicole Loraux affirme que « les Athéniens n'auraient mené de guerre intestine que pour mieux se retrouver dans la joie d'une fête de famille » (N. Loraux, « La guerre dans la famille », *Clio*, 5, p. 22, recité de G. Agamben, *La guerre civile. Pour une théorie politique de la stasis*, trad. J. Gayraud, Paris, Editions Points, 2015, p. 15).

politique qui renforce et étaye l'obligation sociale et les représentations idéologiques de la religion, et d'un autre côté, elle garde toujours la volonté de la reconstruction d'une structure sociale. C'est que, bien qu'elle soit une an-archie plus ou moins grave, elle continue de tendre à une archie, non pas au sens de domination du plus fort, mais au sens de structure institutionnelle, de régime. Elle est libérée d'une domination par un pouvoir qui s'exerce au travers de normes morales et d'idéologies tout en ne s'y réduisant pas totalement, et dans cette mesure, elle est, comme l'état de la guerre, *anémique*. Elle tend néanmoins toujours essentiellement à une forme sociale quelconque.

Or le décisif ici est qu'elle n'exclut pas la forme sociale tendant à la société ouverte, et cela précisément parce qu'étant en état de guerre civile, elle est sortie de la force instinctive de la société close. Comme nous y avons insisté, elle est par principe ouverte tout autant à l'ouverture qu'à la clôture. Autrement dit, si elle tend toujours à un régime, ce régime peut se matérialiser en plusieurs formes, y compris la démocratie, la forme de la domination de soi par soi pour les hommes, c'est-à-dire de tous par tous.

La lecture de Bergson lui-même suggère en effet, quoique à l'insu de celui-ci, cette possibilité que la politique, comme lutte pour le pouvoir, ouvre la possibilité *théorique* de la démocratie. La raison qui fait que se poursuivent ces luttes politiques qui rendent le champ politique plus ou moins anémique est que le pouvoir absolu n'a pas un propriétaire qui le serait par essence, et donc inamovible, comme la reine chez les abeilles. Cela veut dire que tous les hommes peuvent vouloir légitimement devenir le propriétaire de ce pouvoir. En d'autres termes, les hommes ont bien naturellement une tendance, un désir de devenir commandant. Nous en revenons donc à ce fameux dimorphisme psychique des hommes. Tout homme a deux tendances, tendance à commander et tendance à obéir. Lorsqu'Aristote dit que le citoyen parfait est celui qui apprend *à la fois* à bien donner et à bien exécuter des ordres⁷¹², cette affirmation se fonde sur ce dimorphisme psychique humain. Il n'y a pas deux groupes qui seraient naturellement distingués par nature, dont l'un commanderait et dont l'autre obéirait (avec divers rangs de subordonnées, ou d'esclaves par nature), mais c'est chaque homme qui possède à la fois ces deux tendances, fait grâce auquel le citoyen parfait peut développer à la fois les deux.

⁷¹² « La vertu du citoyen éprouvé semble consister dans l'aptitude à bien gouverner en même temps qu'à bien se laisser gouverner », Aristote, *Politiques*, III, 1277a25 ; trad. A. Francotte, M.-P. Loicq-Berger, *Œuvres. Étiques, Politique, Rhétorique, Poétique, Métaphysique*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de Pléiade », 2014, p. 447.

Or cette conception d'Aristote n'implique-t-elle pas déjà qu'il y a la possibilité d'actualiser simultanément les deux tendances ? En fait, après avoir mentionné ce dimorphisme psychique des hommes afin d'expliquer la domination du reste par quelques-uns, discutant deux pages plus loin du surgissement de la démocratie, Bergson présente Kant comme le fondateur des principes de la démocratie, et il reprend une formule kantienne : « Le citoyen ainsi défini est à la fois « législateur et sujet », pour parler comme Kant »⁷¹³. Le citoyen démocratique est à la fois législateur et sujet, commandant et obéissant, maître et esclave. Ne retrouvons-nous pas dans ce principe qui détermine le citoyen démocratique ce dimorphisme psychique dont parle Bergson, à ceci près qu'il s'agit d'une réalisation complète, achevée du dimorphisme psychique ? Cet « à la fois », cette réalisation simultanée des deux tendances du dimorphisme anthropologique, autrement alternantes, ou bien réparties « définitivement », annule ou transforme profondément la domination inégalitaire entre les hommes.

La démocratie serait essentiellement liée à cette réalisation *complète* du dimorphisme psychique chez *chacun*. Et c'est par contre, la réalisation *partielle* de ce dimorphisme qui aurait abouti à la domination unilatérale. Ainsi, la possibilité de la domination et la possibilité de son annulation ou de sa transformation profonde ont même origine, qui est ce dimorphisme psychique. Celui-ci explique aussi bien la domination de beaucoup par quelques-uns, que l'instabilité et l'infondé d'une telle domination, dès lors qu'il n'y a pas des seulement-obéissants et des seulement-commandants par nature, comme chez les termites. Le dimorphisme individuel implique qu'aucune domination chez les hommes ne saurait être absolue, et définitive puisque ce dimorphisme conserve toujours la possibilité de son annulation. C'est bien ce que Bergson constate dans les révolutions, même s'il qualifie plutôt négativement celles-ci, en général :

Des citoyens modestes, humbles et obéissants jusqu'alors, se réveillent un matin avec la prétention d'être des conducteurs d'hommes. Le kaléidoscope, qui avait été maintenu fixe, a tourné d'un cran, et il y a eu métamorphose. Le résultat est quelquefois bon : de grands hommes d'action se sont révélés, qui eux-mêmes ne se connaissaient pas. Mais il est généralement fâcheux. Chez des êtres honnêtes et doux surgit tout à coup une personnalité d'en bas, féroce, qui est celle d'un chef manqué⁷¹⁴.

Même si les révolutions avaient été généralement fâcheuses, comme le dit Bergson, il

⁷¹³ *DS*, p. 300.

⁷¹⁴ *Ibid.*, p. 297.

resterait vrai que la possibilité même de la révolte tient à ce dimorphisme psychique des hommes qu'il met en lumière.

Comment comprendre l'ambivalence d'un tel dimorphisme, qui se trouve aussi bien au fondement de la tentative de la domination que de celle de la révolte ? A nos yeux, il est le correspondant conceptuel chez Bergson d'une ambivalence qui est celle de la politique elle-même, comme nous l'avons dégagé à partir de notre recherche qui déterminait la politique comme état de guerre civile, à savoir comme état anémique. Ce dimorphisme ambivalent s'explique en partie par l'instinct virtuel d'obéir. En effet, Bergson y fait allusion au chapitre I, où il écrit : « Certaines d'entre [les habitudes sociales] sont des habitudes de commander, la plupart sont des habitudes d'obéir, soit que nous obéissions à une personne qui commande en vertu d'une délégation sociale, soit que de la société elle-même [confusément perçue ou sentie], émane un ordre impersonnel »⁷¹⁵.

Toutefois, il faut indiquer une différence entre le dimorphisme et l'instinct virtuel d'obéir. Les habitudes de commander tiennent d'abord à la structure sociale, qui hiérarchise les hommes. Ces habitudes de commander sont aussi une forme d'obéissance. En effet, les hommes qui commandent obéissent tout d'abord, en le faisant, à ces habitudes de commander. C'est la société qui délègue son pouvoir de commander à ces hommes, qui en commandant continuent de lui obéir, quoi qu'ils en croient, soumis à leur image idéale de chef, inculquée en eux par le conformisme social. Comme l'obéissance dont il est question au chapitre I n'est pas l'obéissance à des hommes dominants, mais prioritairement à la société elle-même, il s'agit d'une dimension « prépolitique » (nous entendons de nouveau par ce préfixe « pré- » une antériorité logique, non une antériorité temporelle ou historique. Il n'y a pas de société qui n'ait de champ politique, puisque c'est l'activité proprement politique qui préside à la formation de la société en s'appuyant sur ses deux piliers, morale close et religion statique). En revanche, le dimorphisme psychique concerne les relations entre les hommes. Au lieu de caractériser la relation d'un individu à sa société, le dimorphisme concerne la relation entre les hommes⁷¹⁶. A vrai dire, ce dimorphisme n'existerait donc que *dans* les relations

⁷¹⁵ *Ibid.*, p. 2.

⁷¹⁶ A dire vrai, nous avons vu dans l'obéissance à une société qui s'applique à tous les hommes, une égalité qui fonde la relation hiérarchique de la domination entre les hommes. Mais nous trouvons, avec le dimorphisme psychique, une égalité proprement inhérente à la relation entre les hommes et ne faisant pas recours à une égalité seulement relative à une autre relation, verticale,

réelles entre les hommes. Tendance à commander comme tendance à obéir, n'ont toutes deux de sens que relationnel, n'ont de sens qu'entre des hommes. S'il y avait un seul homme, quel sens cela aurait-il de parler de la tendance à commander ou à obéir ? Bergson a beau prétendre que le dimorphisme est naturel, qu'il concerne *l'instinct* de commander et *l'instinct* d'obéir, et qu'il est comparable au dimorphisme sexuel d'un embryon⁷¹⁷. Si tel était le cas, ne pourraient être expliqués ni le renversement révolutionnaire de l'instinct d'obéir en son contraire, ni la possibilité théorique de la démocratie. A l'encontre du dimorphisme sexuel, le dimorphisme psychique est réversible et renversable (une tendance peut être renversée par l'autre), et implique la possibilité d'une actualisation simultanée des deux tendances. Pour pouvoir être naturel et instinctif, il semble bien trop instable, et trop foncièrement indéterminé.

Certes, Bergson pense que la démocratie est venue du dépassement de ce dimorphisme psychique. Toutefois, un tel dépassement prendrait exactement la forme de la réalisation complète de ce dimorphisme, en vertu du principe théorique kantien qui dit que le citoyen est à la fois législateur et sujet. Donc, loin qu'il s'agisse d'un dépassement transcendant et mystique du dimorphisme, il s'agit bien d'un dépassement immanent, qui ne doit s'expliquer que dans les termes mêmes de ce dimorphisme. Autrement dit, en tant que la démocratie est un régime, cet état idéal du citoyen à la fois législateur et sujet doit être supposé généralisable. Cet état *doit pouvoir* être matérialisé chez les hommes *normaux* qui, selon Bergson, sont nécessairement caractérisés par ce dimorphisme psychique. C'est sans avoir à faire recours à une force supra-intellectuelle, suprahumaine donc, qu'il faut pouvoir concevoir la possibilité de citoyens authentiquement démocratiques.

Le problème est que, même si, comme le prétend Bergson, l'idée de la démocratie a été inventée par le christianisme (« la démocratie est d'essence évangélique »⁷¹⁸), la démocratie ne concerne pas les mystiques mais les hommes normaux, ordinaires. Le citoyen démocratique, tel que décrit par Kant, n'est pas le portrait d'un mystique chrétien, supposé capable de dépasser les instincts virtuels humains (l'intelligence elle-même par

entre les hommes et leur société, Si cette égalité relative recèle une soumission des hommes à leur essence ou nature biologique au sens bergsonien, l'égalité du dimorphisme psychique se fonde proprement sur la liberté de l'homme, qui serait donc paradoxalement aussi caractérisée par une nature biologique. L'homme est naturellement, biologiquement déterminé comme n'étant pas complètement déterminable sans reste par un biologisme.

⁷¹⁷ *Ibid.*, p. 296.

⁷¹⁸ *Ibid.*, p. 300.

conséquent), mais il relève cependant d'un état d'âme idéal chez des gens normaux. Cependant, quoiqu'il soit certes idéal, il reste réalisable *dans les limites de l'espèce humaine*, et donc dans le dimorphisme psychique de celle-ci. La possibilité même de la démocratie doit donc être immanente au dimorphisme psychique humain, bien que la force qui l'actualise effectivement puisse venir d'un ordre suprahumain. En bref, la démocratie est réalisation d'une possibilité *inhérente* à l'homme normal, peut-être par une force *suprahumaine*⁷¹⁹.

Mais allons plus loin encore. Si le dimorphisme psychique comprend ainsi la possibilité de sa réalisation complète en citoyen démocratique, ce dimorphisme ne serait-il pas simplement la définition même de l'homme comme l'étant qui est ouvert à toutes les possibilités de formes, de régimes, d'organisations sociales ? Ce ne sont pas seulement les diverses formes de domination et d'obéissance entre les hommes, mais aussi, et bien plus, les révolutions et les révoltes, les désobéissances, les rébellions, et la démocratie qui trouvent leur origine, ou le fondement de leur possibilité, dans le dimorphisme psychique. Mais alors, celui-ci n'est rien qu'une autre expression de la « communautarité » de ce vivant, telle que nous l'avons présentée. Puisque le dimorphisme n'est pas quelque chose qui prédétermine comme un instinct naturel, mais qu'il est ouverture vers quelque chose dont la nature laisse la possibilité, il n'inscrit pas l'homme dans une essence fixe. Plutôt, il exprime précisément la relationnalité, ou l'être communautaire fondamental qui caractérise les humains, humains qui n'existent pas hors de relations communautaires qui peuvent prendre aussi bien les pires que les meilleures des formes. Les tendances à commander et à obéir inhérentes à chaque humain normal n'existent pas hors de leur matérialisation réelle dans une relation interhumaine. Pensé à nouveau frais, ce naturalisme de Bergson, qui enfermait l'homme dans sa spécificité vitale, cède la place à l'hypothèse d'une indétermination fondamentale des hommes, *sans même, ou avant même de parvenir à un ordre suprahumain*.

C'est ainsi que nous trouvons là cette positivité de la politique, surgit de l'anomie, de l'indétermination même de la politique comme lutte pour le pouvoir. Cette lutte est fondée sur le dimorphisme, mais ce dimorphisme n'exclut pas, mais bien au contraire comporte en lui-même la possibilité de renverser, ou de convertir, la politique comme

⁷¹⁹ Ici, il serait possible de voir apparaître une analogie inattendue. De même que la matière contient l'image en soi, comme virtualité qu'elle n'est pas capable d'actualiser par elle-même, de même, pour que l'homme puisse développer la démocratie dont la possibilité lui est immanente, il faudrait une force venue d'ailleurs.

guerre civile en politique plus démocratique. Cette possibilité est certes faible, et elle n'est en rien garantie. Mais ce qui importe, c'est que cette possibilité traduit le fait que l'homme, ou plutôt les hommes, s'ouvrent d'eux-mêmes. Bien que les forces instinctives restent inhérentes à l'intelligence, la liberté de l'intelligence n'est pas, au fond, susceptible d'être refoulée. Et les essais pour la refouler ou pour la contrôler de l'extérieur, qui sont pour une part, en un sens indispensables à toute société, débouchent toujours inévitablement sur la production, plus ou moins incontrôlable, de violences d'exclusion. Pourtant ironiquement, cette production incontrôlable est cela même qui peut ouvrir la possibilité de rêver une meilleure vie contre ces violences, possibilité qui subsiste comme espérance faible dans l'état anémique.

Tout se passe finalement comme si, dans le conflit intérieur à l'intelligence entre obéir à l'obligation et à la fantaisie des instincts virtuels d'un côté, et d'autre côté, la liberté propre de l'intelligence, cette liberté elle-même se divisait dans son développement en deux extrêmes, dont l'un ferait des hommes des êtres bien inférieurs aux animaux, car les hommes détruisent leur propre vie, et dont l'autre maintiendrait la faible possibilité, possibilité seulement, de brider et de détourner le premier.

Bien évidemment, nous n'ignorons pas l'importance décisive qu'ont le mystique, l'intuition mystique aux yeux de Bergson. Pour lui, c'est la seule force qui puisse s'opposer à la force de la société close, et selon lui l'apport majeur des *Deux Sources* consiste certainement à « introduire la mystique en philosophie »⁷²⁰. La raison pour laquelle nous n'en avons cependant pas traité est qu'il aurait fallu démontrer comment cette force à laquelle seul un tout petit nombre d'entre les hommes sont capable d'accéder, pourrait bien agir sur une société close, qui est en quelque sorte par nature opposée à cette force. Il est vrai que Bergson voit cette possibilité dans la manière même dont la force du vrai mysticisme s'exerce : « Quand [le vrai mysticisme] parle, il y a, au fond de la plupart des hommes, quelque chose qui lui fait imperceptiblement écho. Il nous découvre, ou plutôt il nous découvrirait une perspective merveilleuse si nous le voulions ; nous ne le voulons pas et, le plus souvent, nous ne pourrions pas le vouloir ; l'effort nous briserait. Le charme n'en a pas moins opéré »⁷²¹. Une force contre une autre. La force supra-intelligente de l'ouverture du vrai mystique affecterait directement, selon Bergson, la force instinctive de la fermeture. Elle ouvrirait tout simplement ce qui est

⁷²⁰ Jacques Chevalier, *Entretiens avec Bergson*, Paris, Plon, 1959, p. 152.

⁷²¹ *DS*, p. 226.

fermé, à sa manière propre, qui serait caractérisée par la souplesse (le « charme »). Il en irait de même pour l'aspiration morale. L'« attraction », l'« imitation », l'« aspiration », ce sont les termes employés par Bergson pour qualifier la manière dont agirait la force mystique.

Pourtant, de même que la force infra-intelligente de la société close était insuffisante pour maintenir la cohésion sociale, de même cette force supra-intelligente supposée serait, visiblement, en elle-même insuffisante pour changer la société close. Il faut ne pas perdre de vue qu'il y aurait sans doute bien des conditions matérielles et sociales à remplir pour que cette force mystique puisse commencer d'agir. Ainsi, comme Bergson le dit explicitement, le grand obstacle pour que cette force puisse devenir effective est ce fait même qui a engendré l'organisation économique des hommes : « L'homme doit gagner son pain à la sueur de son front »⁷²². L'homme doit travailler pour vivre. Nous avons vu comment, à partir de et dans cette organisation économique des hommes, surgissait le champ de la politique. Pour qu'une force mystique puisse agir effectivement sur une société en vue de la transformer en une société plus ouverte ou s'ouvrant, il lui faudrait pouvoir maîtriser d'abord la nature. En d'autres termes, l'homme doit d'abord se libérer des contraintes que le monde vivant lui impose. Pour ce faire, dit Bergson, il faudrait « intensifier si bien le travail intellectuel, [et] porter l'intelligence si loin au-delà de ce que la nature avait voulu pour elle, que le simple outil cédât la place à un immense système de machines capable de libérer l'activité humaine, cette libération étant d'ailleurs consolidée par une organisation politique et sociale qui assurât au machinisme sa véritable destination »⁷²³. En un mot, il faut un machinisme comme condition de réalisation générale et effective de l'idéal mystique, à savoir de l'idéal de la société ouverte. En ce sens, Bergson déclare que le mysticisme appelle le machinisme ou l'industrialisme.

Mais ce ne serait pas encore suffisant, car il y faudrait en outre une organisation politique et sociale qui l'oriente. L'ordre de l'organisation politique et sociale est donc nécessairement l'instance supérieure, pouvant seule déterminer la direction de l'industrialisme, de l'organisation économique. Remarquons au passage que cette étape de la société de l'industrialisme va, selon Bergson, « au-delà de ce que la nature avait voulu ». Nous avons indiqué que cet « au-delà de la nature » n'est pas seulement

⁷²² *Ibid.*, p. 249.

⁷²³ *Ibid.*

temporel. Il s'agit bien sûr de l'âge industriel, dans ce contexte, mais la possibilité de sortir du dessein, réglé, de la nature se trouve primordialement donnée aux hommes, dès lors qu'ils sont des vivants intelligents. Les hommes doivent s'organiser par eux-mêmes dès le début afin de pouvoir survivre, et pour ce faire il leur faut cette activité collective d'organiser, qui se détache de plus en plus de l'organisation économique elle-même au cours de l'histoire des hommes, car le développement de la force de production issu d'une organisation plus complexe, plus efficace et à une plus vaste échelle des hommes, que Bergson appelle « rationalisation du travail »⁷²⁴, exige une autonomie de cette activité de déterminer et d'ajuster cette organisation économique si complexe et si vaste. A cet âge industriel dont Bergson parle, la place de cette activité, qui est proprement politique, est laissée vide, parce que le niveau de la politique n'est plus en mesure de rattraper l'accroissement, devenu explosif, du développement des forces productives. De toute façon, depuis la naissance de l'espèce humaine, l'instance politique a toujours été, en droit, libre à l'égard des forces biologiques déterminant pour une part la société close, et ce sont au contraire ces forces qui étaient utilisées par une direction d'ordre politique. Il y avait bien là une autonomie de la politique qui était capable d'utiliser les forces infra-intelligentes, et dont dépendrait encore nécessairement l'effectivité de la force supra-intelligente du mysticisme. En fait, l'échec à mettre au point une organisation politique qui aurait pu orienter ainsi l'industrialisme a installé la guerre propre à l'âge industriel, à savoir la guerre impérialiste, colonialiste⁷²⁵. C'est donc que cette organisation politique, apparemment, ne peut être donnée par la seule force mystique. Elle ne l'a jamais été. C'est inversement bien plutôt la politique qui est la condition de l'effectivité de la force du mysticisme⁷²⁶. C'est pourquoi la possibilité d'une politique positive ne saurait venir de la force mystique.

Bien sûr, pour avoir pu passer de la politique comme guerre civile à une politique plus positive, dont la démocratie et les droits de l'homme sont déjà des acquis représentatifs,

⁷²⁴ Nous ne pouvons pas ne pas indiquer que, vu cette expression, Bergson semble ignorer les violences d'exploitation qui ont conduit des hommes ayant perdu leur terre à l'état d'ouvriers pauvres, violences qui ont *produit* les ouvriers de l'industrie.

⁷²⁵ Sur la guerre à l'âge industriel, voir *ibid.*, p. 307-308.

⁷²⁶ Il existe donc un écart explicite entre le mysticisme comme ascension *individuelle* vers une vie divine et la politique comme activité *collective*, qui reste au niveau de l'espèce humaine. Dans cette perspective, Raymond Aron a bien vu que « Bergson est en profondeur pessimiste, au moins en ce qui concerne le domaine intermédiaire, entre nature et religion ouverte, que nous appellerons culture », car « l'élan spirituel est peut-être capable de triompher de la mort dans l'individu, non de surmonter la nature dans les collectivités » (R. Aron, « Note sur Bergson et histoire », *Les Etudes bergsoniennes IV*, Paris, PUF, 1956, p. 50).

il a fallu des inventions politiques qui doivent leur possibilité en partie, mais certainement, au christianisme comme vrai mysticisme. Cette idée de l'invention politique rend la position bergsonienne très singulière. En effet, à la différence des philosophes qui prétendent que les droits de l'homme ou l'égalité et la liberté prônées par la démocratie sont fondés sur une essence humaine qu'ils supposent, Bergson, lui, nous semble affirmer qu'il n'y a pas un tel fondement transcendantal à chercher dans une essence de l'homme. Hors du champ politique, il ne peut y avoir d'essence transcendante, de fondement préexistant. La politique des hommes est par essence sans fondement⁷²⁷. Toutefois, cela n'affaiblit en aucun cas, selon nous, la validité des droits de l'homme ni de la démocratie. Tout comme veut le montrer la notion bergsonienne de création, il y a bel et bien des nouveautés, des créations, qui une fois advenues s'avèrent en réalité indéniables, inébranlables. La négation d'un fondement transcendant ou transcendantal pour la politique, qu'il soit affirmé ou non résider dans une essence éternelle, doit nous amener à l'idée que la politique se fonde par elle-même, à savoir par les hommes eux-mêmes. Comme nous l'avons remarqué, cela fait de la politique un état anémique, mais aussi un champ ouvert aux créations, aux inventions imprévisibles.

Ce point est plus explicitement montré dans le cas de la démocratie. Comme nous venons de le voir, elle est très simplement expliquée par la réalisation simultanée des deux tendances du dimorphisme psychique, chez tous les hommes. Or ces deux tendances sont bel et bien contradictoires entre elles. En conséquence, leur réalisation simultanée est bien une contradiction en acte. Si le dimorphisme psychique est bien une expression de l'indétermination foncière de l'homme, il est impossible de jamais le réaliser en tant que tel, toute réalisation étant nécessairement toujours une détermination, alors que la contradiction rend impossible une détermination. De fait, cette indétermination essentielle de l'homme n'est pas une essence qui préexisterait à toutes ces figures que montrent l'incroyable diversité de ces réalités, reconnues pourtant toutes comme également humaines, mais cette indétermination doit être pensée comme immanente à l'intérieur de ces réalités déterminées, immanente à toutes les sociétés concrètes, aux disciplines et aux fantaisies religieuses, comme pouvant seule rendre compte de leur fondamentale instabilité, de leur absence de tout fondement, et de leur

⁷²⁷ Il nous faut sans doute aller jusqu'à cette thèse qu'Etienne Balibar a dégagé de sa lecture de Arendt : « Hors de l'institution de la communauté — [...] au sens de la *réciprocité des actions*, ce que Kant appelait le « commerce » ou « l'action réciproque » — *il n'y a pas d'être humain* » (E. Balibar, *La Proposition de l'égaliberté*, Paris, PUF, 2010, p. 210).

possibilité d'être renversées, contrairement aux « socialités » des abeilles, des fourmis et autres termites.

Par conséquent, la réalisation simultanée des deux tendances du dimorphisme ne serait jamais être complète ni définitive. Il n'y a pas de réalisation du dimorphisme qui se ferait et s'installerait une fois pour toutes ; toute réalisation en apparaît plutôt comme étant annulation, à réeffectuer sans cesse, de la domination. Autrement dit, la démocratie ne peut être un régime stable, identifiable, mais elle est plutôt une sorte d'institutionnalisation de la révolte. En tant que telle, la démocratie est *un mouvement* immanent à tous les régimes. Il n'y a pas de régime politique où aucun élément démocratique ne se trouverait. Même dans la monarchie absolue, le monopole du pouvoir détenu par le monarque s'appuie sur sa reconnaissance implicite par le peuple. Le monarque reste contraint par la possibilité de la révolte. Etant régime de la contradiction, la démocratie absolue ne peut exister en elle-même, mais doit rester toujours en voie de réalisation. C'est que, même dans nos sociétés où une démocratie au moins formelle peut sembler réalisée, il reste à dénoncer d'innombrables formes invisibles d'une domination persistante, et à les démocratiser en inventant des institutions plus démocratiques.

D'ailleurs, Bergson lui-même indique une contradiction dans l'idée même de démocratie, puisque, dit-il, les deux termes de sa devise, « liberté » et « égalité » sont contradictoires. Mais c'est bien pourquoi il faut sans cesse de nouvelles créations pour surmonter cette contradiction : « Comment demander une définition précise de la liberté et de l'égalité, alors que l'avenir doit rester ouvert à tous les progrès, notamment à la création de conditions nouvelles où deviendront possibles des formes de liberté et d'égalité aujourd'hui irréalisables, peut-être inconcevables ? »⁷²⁸. Pour Bergson, ces créations seront bien d'essence évangélique, car seule la force d'amour, la fraternité « lève la contradiction si souvent signalée entre les deux autres »⁷²⁹. Il n'en reste pas moins, selon nous, que la condition de ces créations est bien plutôt cette contradiction entre la liberté et l'égalité. Cette contradiction n'est-elle pas celle de ce dimorphisme, celui de la liberté du commandant, ou législateur, et de l'égalité de l'obéissant, ou sujet, devant la loi qui doit s'actualiser simultanément chez le citoyen de la démocratie idéal ?

⁷²⁸ DS, p. 300-301.

⁷²⁹ *Ibid.*, p. 300.

Or, quoique les inventions politiques doivent au christianisme, il y faut bien évidemment encore d'autres choses pour ces inventions politiques. Il faut bien des révoltes pour remettre en cause le régime établi sur la domination. Autrement dit, il faut certains vides dans l'organisation politique, par où le vent de la force dite « mystique » puisse passer. Il est donc besoin d'actes qui puissent transformer la politique, en tant que champ d'expérimentation d'une autre organisation, d'une autre société, censée meilleure. Ce serait peut-être la force mystique qui donnerait le contenu qui remplirait ce champ, cette forme vide, mais toujours est-il que la forme vide ne vient pas de cette force. Nous avons vu comment la fonction fabulatrice était née de la nécessité de remédier aux effets décomposants de l'intelligence. Or cette fonction fabulatrice, qui est une autre forme de l'intelligence, intelligence différenciée mobilisant l'image, continue encore de se différencier en plusieurs autres facultés, généralement classées sous cette catégorie vague de « l'imagination artistique ».

C'est que la force de la mémoire s'est progressivement émancipée, non seulement de la contrainte de la perception, qui filtrait le souvenir utile pour l'action, mais aussi de la contrainte venue de la société. Rappelons que la fonction fabulatrice rattache des images émancipées de la mémoire, sous l'effet de l'affaiblissement de l'intelligence liée à sa dépression du fait de l'absurde lucidité qu'elle avait atteinte, pour, en un renversement « génial », se ranimer par une illusion tonique, opium à la fois utile à la survie de la société et à la sienne propre : plutôt se mentir que périr. La soumission au besoin social est la condition non pathologique de l'émancipation des souvenirs-images. Ainsi la fonction fabulatrice devient faculté proprement *créative*. Nous pensons que c'est bien cette faculté imaginative qui ouvre le champ de la politique comme champ d'expérimentation, puisqu'elle seule sera capable de surmonter ces contraintes de l'idéologie ou de la fabulation religieuse. L'intelligence réflexive peut s'écarter des obligations sociales. Elle est donc une force plus puissante que l'instinct virtuel. Pourtant, en imitant la réalité, la fonction fabulatrice parvient à abattre l'intelligence réflexive. En ne faisant que réfléchir sur la réalité en calquant celle-ci par une écriture d'idées, l'intelligence réflexive reste impuissante à l'égard d'une autre intelligence, armée des pseudo-réalités qu'elle s'est adjointe. La fonction fabulatrice est donc le dernier rempart de la stabilité de la société, tandis que l'instinct virtuel d'obéir, de l'obligation sociale, est la première pierre de touche de la société. De ce fait, pour pouvoir penser à une forme de la société qui soit autre que la présente, il faut pouvoir surmonter les images, les idéaux prestigieux qui animent et assurent sa cohésion à la société actuelle. Contre une

réalité imaginative, il n'est d'autre moyen que de lui opposer une autre réalité imaginative. Contre l'usage social conformiste de l'imagination, il faut opposer un usage nouveau et libre de l'imagination, qui sera non seulement artistique, mais aussi politique, et même philosophique.

Il convient ici de rappeler le rôle de médiation qu'assume l'image (« image médiatrice »), entre l'entendement discursif et l'intuition philosophique, chez Bergson⁷³⁰. L'image guide l'entendement discursif en matérialisant l'intuition originelle, qui en elle-même est ineffable. C'est que, sans se traduire en image, l'intuition ne trouverait pas le moyen de communiquer, d'exercer sa force sur l'entendement ; elle restera au sens strict incommunicable, et silencieuse. Il n'en reste pas moins un écart entre image et intuition. L'image n'est qu'une imitation approximative de l'intuition originelle. C'est que, à l'inverse, l'intuition et l'expression imaginative de cette intuition relèvent respectivement de facultés différentes. Quand Bergson interprète philosophiquement ce que pourrait être la signification de l'intuition mystique, il semble bien que, quoique, comme il le laisse entendre, cette faculté intuitive proprement mystique lui manque, il se sente néanmoins capable d'exprimer, sans la trahir, le sens de cette intuition. A travers la distance qui sépare une personne mystique d'une autre non (ou moins) mystique, l'intuition des mystiques peut encore s'exprimer par la voix de Bergson. Cette expression doit donc d'abord prendre la forme d'une image, car sans la médiation d'une image, l'intuition ineffable ne pourrait pas, ensuite, en venir à pouvoir s'exprimer en des concepts, en des raisonnements. A partir de là, ne serait-il pas possible d'inférer que la faculté d'imagination et la faculté d'intuition sont différentes, même si elles doivent parvenir à s'articuler pour que la première transmette ce qu'elle peut de la seconde ?

En fait, quand Bergson déclare que tous les grands philosophes n'ont eu qu'une seule intuition ineffable, et qu'ils ont essayé sans relâche de l'exprimer sans y parvenir jamais tout à fait de toute leur vie⁷³¹, cela témoigne bien de l'écart indépassable entre intuition et image. L'image est bien plus puissante que ne l'est l'entendement discursif, l'intelligence réflexive, et l'imagination est même la plus puissante faculté chez l'homme, car au lieu de la refléter elle peut aussi dissimuler, affaiblir l'intuition philosophique, voire mystique, comme la fabulation religieuse le montre. Mais l'image peut également être utilisée contre la fabulation religieuse, et l'intuition mystique exige bien un tel usage

⁷³⁰ Cf. *PM*, p. 119-120.

⁷³¹ *Ibid.*, p. 119.

de l'image contre l'image, sous peine de rester sans effet, parce que non exprimée du tout même en une image qui serait seulement pâle reflet.

Si nous cherchions un usage fondamental de l'imagination qui soit libéré de la fabulation religieuse, mais qui soit également indépendant dans une certaine mesure de l'intuition mystique, nous le trouverions dans la représentation imaginative des vides du monde actuel. A la différence de l'intelligence réflexive, qui voit dans le vide du monde l'expression d'un nihilisme déprimant, décourageant, l'imagination politique se représentera ce monde comportant tout ce vide comme un monde désormais ouvert à l'avenir et à notre pratique. Le monde ne nous est plus donné à nous, mais il est en voie de formation par nos pratiques. Le sens dont le monde fut jadis plein, s'est périmé. Mais ces vides béants du monde, nous pouvons nous les représenter comme autant d'entrées au travers desquelles s'exerce notre liberté dans un monde certes vide, mais plein d'espace. C'est le fond de l'imagination politique, philosophique, qui seule sera capable de s'opposer aux vieux fantômes de fabulation religieuse, ou idéologique. En fait, la volonté des vrais mystiques n'était-elle pas liée à cette représentation imaginative du monde comme monde de la liberté ?

Toutefois, il faut bien distinguer le rôle de l'intuition mystique de celui de l'imagination. L'intuition mystique limite cette pure liberté représentée par une image du monde en la remplissant par une signification qui va dans la direction d'un amour universel. Dans la variabilité infinie laissée par une proto-représentation imaginative du monde comme liberté, l'intuition mystique donne une orientation. C'est pourquoi nous disions que l'imagination offre une pure forme, que l'intuition mystique remplit.

En tout cas, dans le fait que la fonction fabulatrice, qui aurait été d'abord exclusivement au service du maintien d'une cohésion sociale menacée par l'égoïsme ou par la dépression proprement intelligente, provoquant l'affaiblissement de l'attachement à la vie à la fois vitale et sociale, se soit développée en des facultés de l'imagination qui se sont libérées progressivement de leur asservissement social, nous constatons que, de nouveau, la société close tend à se détruire en révélant la liberté, certes ambivalente mais indéracinable, du cœur des hommes. Par conséquent, ces inventions politiques des droits de l'homme et de la démocratie, qui exigent toujours d'ailleurs des inventions continues, ne sont pas dues seulement au christianisme, à une intuition suprahumaine, mais aussi, et surtout, à ces imaginations capables de rêver sans cesse des formes diverses pour la vie collective des hommes dans lesquelles cette intuition peut pénétrer.

Ainsi, ce sur quoi il faut insister, c'est sur l'autonomie de la politique, sur celle de

l'homme lui-même en tant qu'il est vivant communautaire, autonomie à l'égard de la force mystique et de la force instinctive. La politique est animée par une ambivalence fondamentale, que ne peut complètement déterminer aucune des deux forces de la morale close et de la religion statique, et en elle réside bien l'essence inessentielle, ou plutôt l'inessence essentielle de l'homme, le dynamisme dialectique de sa vacuité créatrice. D'où la possibilité d'une violence extrême, mais aussi bien celle de la démocratie, qui peut s'actualiser sans fin en des formes imprévisibles. Finalement, entre ces deux sources, ces deux forces, les hommes se tiennent, et c'est finalement aux hommes eux-mêmes de décider de leur manière de vivre, ou de mourir. Les deux forces, pour leur déploiement, dépendent de sa décision. La rupture entre les trois premiers chapitres et le dernier des *Deux Sources* porte finalement sur cette place de l'homme vis-à-vis de ces deux sources. L'homme est précisément situé dans ce « et » entre les deux sources. C'est pourquoi, même si les instincts disciplinaires qui sont au service de la clôture et qui convergent vers l'instinct de guerre étaient à jamais indéracinables, les hommes resteraient aussi à jamais capables de les détourner, de les refouler. Il leur est donné en même temps la possibilité de la fermeture et celle de l'ouverture⁷³². C'est pourquoi Bergson devait aller jusqu'à écrire ses « remarques finales » pour pouvoir penser la politique, et ne pouvait s'arrêter avant.

Pour conclure, il convient de dire encore quelques mots sur ce que peut la pensée philosophique. Le rôle proprement pratique de la pensée philosophique consiste à montrer sans cesse à l'homme sa place, qui est de décider, dans chaque situation actuelle. La pensée philosophique, qui commence par la pensée métaphysique, doit en tant qu'elle essayer d'abord de saisir l'existence de l'homme selon les principes métaphysiques, mais elle en vient nécessairement à constater l'indétermination fondamentale qui est à la base de l'humanité même de l'homme, la pluralité irréductible des hommes, et enfin, par là, l'actualité au double sens de structure durable de l'existence humaine et de moment de décider, de moment d'agir, et cela afin de surmonter précisément toujours encore cette structure. La pensée philosophique se transforme ainsi en pensée pratique à partir de son

⁷³² Pourtant, il faut ne pas s'illusionner. L'homme n'est capable que de détourner ou de refouler temporairement l'instinct de guerre, et même cette capacité pourrait être diminuée, voire irréversiblement perdue, puisque l'ouverture essentielle, également à l'ouverture et à la fermeture, ne nous dit rien sur les relations réelles entre l'ouverture et la fermeture. Ces relations sont toujours déterminées dans et par des sociétés concrètes, et ont été changées au cours de l'histoire des hommes. Il se peut que la possibilité vers l'ouverture positive devienne presque nulle, insignifiante, inactualisable, devenant seulement celle d'une imagination individuelle, comme dans la société totalitaire de George Orwell.

intériorité même, en se heurtant aux limites de son essai métaphysique. Cet échec, ou épreuve de la limite de toute pensée métaphysique, devient cette pensée pratique qui posait déjà la question qui clôt *Les Deux Sources*, tout en ouvrant cet ouvrage à son avenir, à notre aujourd'hui : la question est de savoir « si [l'humanité] veut continuer à vivre », « si elle veut vivre seulement, ou fournir en outre l'effort nécessaire pour que s'accomplisse, jusque sur notre planète réfractaire, la fonction essentielle de l'univers, qui est une machine à faire des dieux »⁷³³. C'est la tâche de la philosophie d'élaborer comment ces questions se posent, à chaque fois nouvellement, en recherchant qu'elle est l'actualité des hommes, pour trouver le moment et le lieu où ces questions sont possibles, cela au risque de se heurter aux limites de la spéculation métaphysique. Ainsi la dialectique de la vie pourra se prolonger en l'homme au travers de la transformation d'une pensée seulement philosophique en une prise de conscience de soi de la vie, en et par l'homme, qui ne prendra ni la forme d'une coïncidence avec le principe de la vie, ni la forme de l'acte des mystiques, mais d'abord la forme d'une certaine question qui s'impose à chacun de nous et qui nous replace à notre moment, celui de décider.

⁷³³ *DS*, p. 338.

CONCLUSION

En guise de conclusion de ces études bergsoniennes, nous voudrions retracer brièvement quel fut l'itinéraire de notre pensée, en mettant une dernière fois en lumière les points encore malgré tout obscurs de notre propos et de nos arguments dans une rétrospective globale et dans une certaine mesure systématisante.

Notre lecture, qui tentait de faire apparaître une dialectique de la vie chez Bergson, outre celle de la durée, correspond en fait à la tentative de montrer qu'existe chez ce philosophe un mouvement de la pensée déjà animé par cette dialectique, ou qui conduit à elle, et qui même s'y engage en se transformant. Ce mouvement peut être analysé en deux étapes ou en deux théories, qui sont essentiellement liées l'une à l'autre.

Premièrement, sa pensée a cherché à saisir la réalité à partir d'une réflexion sur notre connaissance. C'est le procédé-processus de la pensée que nous avons appelé « réalisme réflexif ». La réalité doit être en quelque sorte construite⁷³⁴ pour pouvoir comprendre comment elle rend possible notre connaissance. Cependant, cette construction n'est point un transcendantalisme renversé, qui projetterait des conditions de possibilité en fait *subjectives* de notre connaissance dans la réalité, puisqu'elle s'appuie toujours sur des recherches empiriques et qu'elle est en partie conditionnée, déterminée par ces recherches.

C'est ainsi que la théorie de la perception pure dégage quelle doit être la réalité de la matière, comment elle se détermine par la neutralisation de l'image en soi, si l'on doit pouvoir satisfaire aux deux exigences légitimes de la philosophie et de la science. De même, la métaphysique de la vie de *L'Evolution créatrice* présente la vie originaire comme étant essentiellement explosive, en raison d'une tendance matérielle qui lui est

⁷³⁴ Sur l'usage du terme de « construction », Brigitte Sitbon-Peillon a bien indiqué l'essentiel, en prolongeant Gouhier : « Cette philosophie est moins une construction qu'une exploration », écrit Gouhier, dans l'avant-propos des *Mélanges*, moins la construction d'un système que la construction de la réalité » (« *Les deux sources de la morale et de la religion* suite de *L'Evolution créatrice* ? Genèse d'un choix philosophique : entre morale et esthétique », dans *Annales bergsoniennes IV. L'Evolution créatrice 1907-2007 : épistémologie et métaphysique*, Paris, PUF, 2008, p. 325).

originellement inhérente, en tant qu'elle doit être construite d'une manière qui lui permette d'être la source génératrice commune justifiant l'accord entre notre connaissance et matière. La validité objective d'une vie originaire ainsi atteinte ou construite est examinée selon qu'elle est ou non conforme aux observations et aux recherches empiriques factuelles disponibles sur l'histoire de l'évolution de la vie terrestre. Ce réalisme réflexif nous semble une autre version de ce que Bergson a appelé « intégration philosophique », qui construit la figure d'ensemble de la réalité à partir des « éléments infiniment petits »⁷³⁵ ou des « *lignes de fait* »⁷³⁶ qui nous sont donnés de manières différentes.

En deuxième lieu, approfondissant l'examen de la réalité que nous présente ce réalisme réflexif, nous découvrons qu'elle conduit finalement à une sorte de temps, qui semble bien être le visage ultime de la réalité. C'est pourquoi nous comprenons que la neutralisation de l'image en soi, qui définissait ce qu'est la matière puisse être à son tour expliquée par une relation temporelle, celle entre passé et présent, relation autosuppressive qui est l'instantané. La théorie de la mémoire pure nous révèle une tension irréductible comme caractéristique de cette relation temporelle, la tension entre la tendance du passé à (se) répéter et la tendance à, ou de l'avenir, à ne pas répéter. C'est en faisant appel à des variations de cette tension que Bergson est capable de donner ses définitions définitives de la mémoire pure et de la matière. La mémoire pure et la matière sont les deux formes extrêmes et opposées de cette tension. Tandis que dans la matière c'est la tendance de l'avenir qui est refoulée, et même supprimée sans cesse parce qu'elle revient sans cesse, la mémoire pure est refoulement ou freinage contrôlé exercée sur la tendance du passé. C'est pourquoi nous avons caractérisé le mode d'existence de la mémoire pure par l'expression d'« image invisible ». Cette « image invisible » renvoie au fait que la tendance du passé est contrôlée, retenue. En tant qu'étant cette tendance du passé, elle est une méta-image, schéma dynamique, qui est toujours en train de se développer en plusieurs images individuelles. C'est une image qui explose aussitôt en d'autres, si bien qu'il est impossible de jamais la voir en tant que telle. Elle retient une certaine individualité d'image en dessinant en fait la tendance commune à tous les souvenirs à se répéter, à revenir vers le présent. Il faut le dire : si le passé se conserve automatiquement, c'est seulement parce que le passé se répète sans cesse, se présente

⁷³⁵ *MM*, p. 206.

⁷³⁶ *ES*, p. 4, souligné par l'auteur.

sans cesse, et que notre conscience le refoule mais en le fuyant. L'inconscient est engendré par ce refoulement, comme espace interne à la conscience où la mémoire pure ne cesse de devenir images-souvenirs, sans être consciemment vues⁷³⁷. Mémoire pure et matière ne sont donc pas au-delà du plan des images, et l'image bergsonienne est au bout de compte un autre nom de la tension temporelle.

Cette tension se retrouve dans la vie originaire, qui serait l'origine ultime de tous les êtres, et donc l'origine commune des vivants et de la matière. La tendance de matière, qui se réduit à celle du passé, est immanente à cette vie originaire, et c'est cette tension qui explique l'explosion de la vie originaire. C'est donc la tension temporelle qui détermine ce qu'est l'essence de la vie. Mais, à la différence de ce que semblait dire *Matière et mémoire*, cette tension prendra cette fois la forme d'une histoire. C'est que la tension elle-même n'est plus le principe des divers temps, qui vont de la durée supraconsciente au temps spatialisant de la matière, en passant par notre propre durée psychologique, mais qu'elle se réduit à un temps, à un déploiement temporel, historique, d'elle-même. C'est ce que signifie notre thèse que la vie n'est que son histoire. Parce que la tension entre les deux tendances apparaît maintenant immanente à l'une de ces tendances, celle de la vie, cette tension n'est pas indifférente au déploiement de la tendance à laquelle elle est immanente. La tension qui définissait dans *Matière et mémoire* ce qu'est le temps devient elle-même temporelle.

D'où une histoire ou une historicité qui ne se réduit plus *a priori* à cette tension, mais qui ne se comprend que par les réseaux complexes des développements inégaux des tendances manifestes et latentes de la vie. Si la réalité est au bout du compte relation temporelle, ou temporalité, on ne doit pas se contenter d'assigner aux diverses formes de la réalité, aux divers êtres réels, des relations temporelles différentes comme leur essence définitionnelle. Dans ce cas, assez ironiquement, leur essence temporelle serait en elle-même *atemporelle*, hors du temps, en tant qu'elle est *essence*. Il faut donc rendre temporelles ces essences. Celles-ci se communiquent, s'affectent, s'opposent, s'aident, et évoluent. Elles sont donc les produits des relations temporelles entre elles. Si ce n'est

⁷³⁷ C'est de cette manière qu'il y a analogie entre les souvenirs purs inconscients et les objets matériels non perçus. Tous sont autant d'images en soi, qui sont présentes sans être représentées. Toutefois, il faut ne pas laisser échapper cette différence, et même cette opposition fondamentale entre souvenir pur et objet matériel : l'image en soi de l'objet matériel est aussitôt supprimée en devenant un moment ou une partie du mouvement de la matière dans son ensemble, tandis que l'image-souvenir est présente sans être neutralisée. En termes de tension temporelle, dans l'image en soi de la matière, cette tension est neutralisée, mais dans la mémoire pure, elle est maintenue.

plus la tension originaire qui subsisterait au-delà de ses diverses modifications et variations, de ses formes diverses, en tant que cette tension originaire *est déjà* devenue ces variations, alors il faut désormais penser les rapports et les dynamiques entre ces variations qui seules subsistent d'elle. L'immanence du temps est donc encore renforcée, et maximalisée par l'immanence de la vie. Cette double immanence de la vie et du temps, qui sont en fait une seule et même chose, conduit à l'histoire de la vie, qui fera que devra s'engager nécessairement la pensée qui pense cette histoire.

Ainsi, le réalisme réflexif, comme effort de la pensée pour penser la réalité en tant que telle, découvre-il le temps comme réalité ultime. Il conduit au temps, ou à la temporalisation au sens où nous l'avons définie. Ce sont les deux étapes du mouvement de la pensée qui le font parvenir à la découverte de la dialectique de la vie.

Or, comme nous avons essayé de le montrer par notre théorie de la temporalisation, un abîme s'inscrit dans le temps, entre le temps idéal et l'expérience temporelle. Le temps se temporalise, se phénoménalise dans nos expériences temporelles diverses, mais il ne se réduit jamais complètement à ces phénoménalisations. C'est que chaque temporalisation, chaque expérience temporelle ou chaque existant temporel, comporte la fuite de ce temps idéal, fuite qui n'est rien d'autre que la possibilité d'une autre temporalisation, d'une autre expérience et d'un autre existant, donc. Ainsi, en réalité, entre temporalisation et fuite du temps, entre expérience temporelle et possibilité d'une autre expérience, il y a bien *un acte*, une action qui lie les deux, qui temporalise le temps en tissant une expérience, en devenant *un être*, et qui forme et ouvre en même temps une porte pour la fuite du temps dans cette temporalisation.

Ainsi, la pensée sur le temps en vient à trouver l'action, comme vérité du temps. Ainsi, si le vrai visage de la réalité est le temps, au fond du temps il y a une action : « *Au commencement était l'action !* »⁷³⁸ L'histoire de la vie est donc séries d'actions qui sont autant d'êtres vivants et d'expériences temporelles, mais, en tant qu'il s'agit d'actions, nous en revenons toujours à un présent, où l'une de ces actions tisse une expérience, qui est par là l'existence d'un vivant, mais où aussi la possibilité vers un autre temps, un autre présent s'ouvre et reste plus ou moins ouverte.

Cela nous conduit au présent de l'histoire de la vie, au présent de l'homme. Et pour faire apparaître la fuite du temps dans ce présent, nous avons vu qu'il fallait une analyse

⁷³⁸ J-W. Goethe, *Faust*, trad. G. de Nerval, dans *Théâtre complet*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1988, p. 1156.

critique de l'actualité de l'homme et une intervention discursive de la philosophie, qui finalement pose à l'humanité la question vitale. A partir d'une métaphysique de la vie, nous sommes arrivés à une anthropologie philosophique où l'homme se détermine par une liberté redoutablement ambiguë, puisqu'elle est en elle-même, laissée à elle-même, incapable de se déterminer, de s'exercer. Les forces instinctives sont certes bien là pour rendre possible le passage à une détermination à partir de cette liberté, pour former une société entre ces hommes libres, mais notre analyse a montré que l'indéracinabilité de cette liberté humaine est ce qui donne finalement lieu à un circuit destructif, dans lequel les essais de contrôler, de maîtriser cette liberté, conduisent malgré eux à un état de guerre intestine, donc à une autodestruction. La politique est bien ce champ de bataille qui entraîne la société dans un état de guerre civile. Cependant, la politique est aussi, et précisément par là même, le champ sur lequel *peuvent* être envisagés des essais de recommencer, de reconstruire une société meilleure qu'avant. Tout se passe comme si, contre toutes tentatives de la limiter, de la stabiliser, la liberté foncièrement indéterminée de l'homme s'amplifiait au contraire pour s'ouvrir à deux extrêmes, la production inédite de violences d'exclusion, et la coexistence la plus large possible des êtres. La pensée métaphysique confronte ainsi ce présent de l'homme qui est ouvert à ces deux extrêmes, et elle devient par là la pratique discursive qui pose cette question de l'homme à l'homme lui-même. Dans cette intervention discursive, dans cette transformation de la philosophie, la pensée rejoint le vivant de sa propre vie, et penser devient bien et bien un agir. La dialectique de la vie implique donc finalement un tel exercice de la pensée comme sa propre conséquence conséquente, c'est-à-dire sérieuse, douée d'esprit de suite.

Si nous en retournons maintenant à cette dialectique elle-même, quittant la pensée qui en est venue à pouvoir la penser jusqu'au bout en se transformant, nous découvrons une logique singulière à l'œuvre dans cette dialectique. Il s'agit de la logique du *virtuel*, qui règne sur les changements de la vie. Si l'histoire de la vie est, en dernière analyse, constituée des séries des actions, ces actions développent quelques tendances en même temps qu'elles en refoulent d'autres, et temporalisent par là le temps, puisque ce qu'elles font, au fond, n'est rien d'autre que de distinguer un passé et un présent, de produire donc un ordre temporel, un temps empirique. A ces actions, le refoulement de certaines tendances, qui les rendra par là passées, est essentiel. Le développement d'une tendance n'est autre que le refoulement des autres, refoulement qui contribue ainsi à sa manière, positivement (autoposition par altéronégation), à son développement. Nous voyons là un autre mode du changement que celui de la durée, qui se caractérisait par le seul

prolongement continu du passé dans le présent. Le changement vital comporte des ruptures, des pertes irréversibles mais c'est bien par celles-ci qu'un changement a lieu. C'est là la logique du virtuel comme actuel annulé, neutralisé, refoulé⁷³⁹, mais qui devient, par là même, un *autre* actuel.

En conséquence, si l'on explicite ce que peut signifier le virtuel bergsonien, le bergsonisme nous apparaît en fait comme un actualisme cohérent. A l'encontre de l'interprétation puissante et devenue classique de Deleuze, il faut affirmer que dans le bergsonisme il n'y a jamais eu une telle virtualité derrière l'actuel, comme sa source ontologico-transcendantale. Chez Bergson, il n'y a pas un tel dédoublement *a priori* de l'Etre. Au contraire, tout est actuel, et le virtuel n'est qu'un devenu virtuel par actualité neutralisée, peut-on penser : le virtuel est l'effet secondaire de conflits, d'antagonismes entre des actuels. Le virtuel désigne seulement une tendance actuelle devenue latente. Elle est actuellement latente, mais soutient toutefois par son être silencieux l'actualité des tendances manifestes. Elle est capable d'être mobilisée *doublement* pour un changement, parce que sa seule réactivation suffit à démanteler une structure actuelle et parce qu'elle est aussi la seule source *disponible* pour créer quelque nouveauté (quelle autre puissance nous est donnée, sauf celle venue du passé, qui n'est que dormante ?). De ce fait, si le virtuel est ce qui est capable de produire une nouveauté, un nouvel actuel, ce n'est pas parce qu'il est une dimension ontologiquement antérieure à l'actuel, mais seulement parce qu'il est actuel latent, virtualisé, dont l'activation reste ouverte pour l'avenir. Autrement dit, il n'y a pas de garantie, d'assurance *a priori* de nouveauté, de différence. Il n'y a qu'aventure périlleuse pour qu'advienne de la nouveauté et de la création en cas de succès, aventure qui n'est jamais délivrée du risque inhérent d'un échec irréversible, fatal. Le virtuel n'est que la source minimale pour cette aventure, non pas une dimension ontologique qui assurerait *a priori* un prestige inviolable de la

⁷³⁹ A ce propos, rappelons les différences qui s'imposent entre ces termes. Pour la *matière*, la tendance ouvrant l'avenir, celle à ne pas répéter est *neutralisée*, si bien qu'il n'est possible de la réactiver que par une action venue de l'extérieur, venu du vivant. C'est pourquoi la matière n'est pas en elle-même une *conscience* mais seulement un *conscient*, l'objet d'une conscience, en ce sens qu'elle n'a pour possibilité que d'être le corrélat perceptif d'un vivant. Dans ce cas, la virtualité de l'image en soi reste inactive. Mais s'agissant de l'*inconscience* d'un vivant, la tendance *latente*, virtualisée n'est plus inactive, mais active à sa manière propre. Elle se développe en fonction du celui d'autres tendances manifestes, et elle contribue ainsi au maintien de la structure actuelle d'un vivant, d'une espèce, par son silence. Il faut donc penser à une puissance qui est propre à l'être neutralisé. Pour ce cas, il est pertinent de parler plutôt de *refoulement* que de neutralisation. C'est dire qu'il y a plusieurs modes de virtualisations.

Différence.

Enfin, le Bergson ne s'arrêtant pas que nous voulions voir et montrer, c'est le Bergson post-métaphysicien. La métaphysique n'est pas le nom d'une science particulière aux contours nets, précis, mais, dans le sens que nous lui donnons, un mouvement de la pensée qui dépasse la physique, le mouvement d'un *méta*. Et ce mouvement se dépasse lui-même, mais ce dépassement n'est pas, cette fois, « vertical » mais plutôt « horizontal » ou temporel. Il va donc vers une post-métaphysique, un après de la métaphysique. En un après où tout n'est pas donné, où guette donc autant d'incertitudes, de risques, et où il faut attendre, et finalement vivre sa propre vie. Dans cette redoutable double immanence de la vie et du temps, il faut faire tout l'effort pour que tout ne soit pas déjà donné, en tant qu'on est encore vivant.

BIBLIOGRAPHIE

I. Ecrits de Bergson

- *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, PUF, 2007.
- *Matière et mémoire*, Paris, PUF, 2008.
- *L'Évolution créatrice*, Paris, PUF, 2007.
- *Les Deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, 2008.
- *L'Énergie spirituelle*, Paris, PUF, 2009.
- *La Pensée et le mouvant*, Paris, PUF, 2009.
- *Le Rire*, Paris, PUF, 2007.
- *Durée et simultanéité*, Paris, PUF, 2009.
- *Mélanges*, Paris, PUF, 1972.
- *Correspondances*, Paris, PUF, 2002.
- *Ecrits philosophiques*, Paris, PUF, 2011.

II. Etudes sur Bergson

- ARON, Raymon, « Note sur Bergson et histoire », dans *Les Etudes bergsoniennes IV*, Paris, PUF, 1956
- BACHELARD, Gaston, *L'Intuition de l'instant*, Gonthier-Denoël, 1932, rééd. 1966.
- BERNET, Rudolf, « A present folded back on the past (Bergson) », dans *Research in Phenomenology*, 35, 2005
- _____, « La conscience et la vie comme force et pulsion », dans C. Riquier (dir.), *Bergson*, Paris, Cerf, coll. « Les cahiers d'Histoire de la Philosophie », 2012

- CAEYMAEX, Florence, *Sartre, Merleau-Ponty, Bergson. Les phénoménologies existentielles et leur héritage bergsonien*, OLMS Verlag, 2005.
- _____, « Négativité et finitude de l'élan vital. La lecture de Bergson par Jankélévitch », dans *Annales bergsoniennes IV. L'Evolution créatrice 1907-2007 : épistémologie et métaphysique*, Paris, PUF, 2008.
- _____, « La société sortie des mains de la nature. Nature et biologie dans *Les Deux Sources* », dans *Annales bergsoniennes V. Bergson et la politique : de Jaurès à aujourd'hui*, Paris, PUF, 2012.
- CHEVALIER, Jacques, *Entretiens avec Bergson*, Paris, Plon, 1959.
- DELEUZE, Gilles, *Le bergsonisme*, Paris, PUF, 1966, rééd. 2007.
- FRANÇOIS, Arnaud, *Bergson, Schopenhauer, Nietzsche. Volonté et réalité*, Paris, PUF, 2008.
- _____, « Religion statique et élan vital dans *Les Deux Sources* », dans G. Waterlot (dir.), *Bergson et la religion. Nouvelles perspectives sur Les Deux Sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, 2008.
- GODDARD, Jean-Christophe, « La science moderne et la métaphysique de la vie dans le chapitre IV de *L'Evolution créatrice* », dans A. François (éd.), *L'Evolution créatrice de Bergson*, Paris, Vrin, 2010
- GOUHIER, Henri, *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*, Paris, J. Vrin, 1989.
- _____, *Bergson et le Christ des évangiles*, Paris, J. Vrin, 1987, 1999.
- LA HARPE, Jean (de), « Souvenirs personnels », dans A. Béguin et P. Thévenaz (dir.), *Henri Bergson. Essais et témoignages*, Neuchâtel, La Baconnière, 1943.
- HYPOLITE, Jean, « Aspects divers de la mémoire chez Bergson » dans *Figures de la pensée philosophiques*, t. I, Paris, PUF, 1971, rééd. 1991.
- JANKELEVITCH, Vladimir, *Henri Bergson*, Paris, PUF, 1959, rééd. 1999.
- LAPOUJADE, David, *Puissances du temps. Versions de Bergson*, Paris, Minuit, 2010.
- MARQUET, Jean-François, « Durée bergsonienne et temporalité », dans J.-L. Viellard-Baron (éd.), *Bergson. La durée et la nature*, Paris, PUF, coll. « débat philosophique », 2004.
- MIQUEL, Paul-Antoine, *Bergson ou l'imagination métaphysique*, Paris, Editions Kimé, 2007.
- _____, « Commentaire du chapitre III de *L'Evolution créatrice* », dans A. François (éd.), *L'Evolution créatrice de Bergson*, Paris, J. Vrin, 2010.
- MOORE, Francis Charles Timothy, *Bergson, thinking backwards*, New York, Cambridge University Press, 1996.

- MULLARKEY, John, « Forget the virtual : Bergson, actualism, and the refraction of reality », dans *Continental Philosophy Review*, 2004, 37.
- POLITZER, Georges, *La Fin d'une parade philosophique : le bergsonisme* (1929), dans *Contre Bergson et quelques autres. Ecrits philosophiques 1924-1939*, Paris, Flammarion, 2013.
- PRADO Bento, *Présence et champ transcendantal. Conscience et négativité dans la philosophie de Bergson*, OLMS Verlag, 2002
- RIQUIER, Camille, « Bergson (d')après Deleuze », dans *Critique*, 2008/5 (n° 732).
- _____, *Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique*, Paris, PUF, 2009.
- _____, « Vie et liberté » dans A. François (éd.), *L'Evolution créatrice de Bergson*, Paris, J. Vrin, 2010.
- ROBINET, André, *Bergson et les métamorphoses de la durée*, Paris, Seghers, 1965.
- SALANSKIS, Jean-Michel, « Bergson, et les chemins de la philosophie française contemporaine », texte lu au colloque « Henri Bergson et la pensée contemporaine. La provenance des concepts bergsoniens et leurs usages actuels », Moscou, 15-16 Juin 2009. Disponible sur : <http://jmsalanskis.free.fr/IMG/pdf/BergChemFr2.pdf>
- SIBERTIN-BLANC, Guillaume, « Comment se fait-il que tout ne soit pas donné ? Attente, rythme et retard dans L'Evolution créatrice », 2007. Disponible sur : <http://erraphis.univ-tlse2.fr/accueil-erraphis/textes-en-ligne/anr-subjectivite-et-alienation/comment-se-fait-il-que-tout-ne-soit-pas-donne-attente-rythme-et-retard-dans-l-evolution-creatrice--264067.kjsp?RH=1372154274812>
- SITBON-PEILLON, Brigitte, « *Les deux sources de la morale et de la religion* suite de *L'Evolution créatrice* ? Genèse d'un choix philosophique : entre morale et esthétique », dans *Annales bergsoniennes IV. L'Evolution créatrice 1907-2007 : épistémologie et métaphysique*, Paris, PUF, 2008.
- WORMS, Frédéric, « Les trois dimensions de l'espace », dans *Epokhê* n° 4, 1994.
- _____, *Introduction à Matière et Mémoire de Bergson*, Paris, PUF, 1997.
- _____, *Bergson ou les deux sens de la vie*, Paris, PUF, 2004.
- _____, « La conscience ou la vie ? Bergson entre phénoménologie et métaphysique », dans *Annales bergsoniennes II : Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, Paris, PUF, 2004.
- _____, « La conception bergsonienne du temps », dans A. Schnell (dir.), *Le Temps*, Paris, J. Vrin, 2007.
- _____, « Qu'est-ce qui est vital ? », dans *Bulletin de la société française de philosophie*, 2007, 101 (2).
- _____, « Ce qui est vital dans *L'Evolution créatrice* », dans *Annales bergsoniennes IV. L'Evolution créatrice 1907-2007 : épistémologie et métaphysique*, Paris, PUF, 2008.

- _____, « Quel vitalisme au-delà de quel nihilisme ? De *L'Evolution créatrice* à aujourd'hui », dans *L'Evolution créatrice de Bergson*, 2010.

III. Autres ouvrages

- AGAMBEN, Giorgio, *La guerre civile. Pour une théorie politique de la stasis*, trad. J. Gayraud, Paris, Editions Points, 2015.
- ALTHUSSER, Louis, *Positions*, Paris, Editions Sociales, 1976.
- AMEISEN, Jean Claude, *La Sculpture du vivant. Le suicide cellulaire ou la mort créatrice*, Paris, Editions du Seuil, Paris, 1999.
- APEL, Karl Otto, « De Kant à Peirce », dans *Transformation de la philosophie*, t. I, trad. C. Bouchindhomme, T. Simonelli, D. Trierweiler, Cerf, 2007.
- ARENDT, Hannah, *Qu'est-ce que la politique ?*, Paris, Seuil, 1995.
- ARISTOTE, *De l'âme*, trad. R. Bodéüs, Paris, GF Flammarion, 1993.
- _____, *Physique*, trad. P. Pellegrin, Paris, GF Flammarion, 2002.
- _____, *Politiques*, trad. A. Francotte, M.-P. Loicq-Berger, *Œuvres. Etiques, politique, Rhétorique, Poétique, Métaphysique*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2014.
- AUGUSTIN, Saint, *Confessions*. XI, trad. E. tréhorel et G. Bouissou, dans *La Bibliothèque augustinienne. Œuvres de saint Augustin*, t. XIV, Paris, Desclée de Brouwer, 1962.
- BALIBAR, Etienne, « Individualité et transindividualité chez Spinoza », P.-F. Moreau (éd.), *Architectures de la raison. Mélanges offerts à Alexandre Matheron*, Paris, ENS Editions, 1996.
- _____, *La Proposition de l'égaliberté*, Paris, PUF, 2010
- _____, *Citoyen Sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, Paris, PUF, 2011.
- _____, « La philosophie et l'actualité : au-delà de l'évènement ? », dans P. Maniglier (dir.), *Le Moment philosophique des années 1960 en France*, Paris, PUF, coll. « Philosophie française contemporaine », 2011.
- BARBARS, Renaud, *Vie et intentionnalité. Recherches phénoménologiques*, Paris, J. Vrin, 2003.
- _____, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Paris, J. Vrin, 2008.
- _____, *La Vie lacunaire*, Paris, J. Vrin, 2011.

- BENJAMIN, Walter, « Sur le concept d'histoire », dans W. Benjamin, *Œuvres*, t. II, trad. M. de Gandillac, R. Rochlitz, P. Rusch, Gallimard, 2000.
- CANGUILHEM, Georges, *La Connaissance de la vie* (1952), 2^e éd., Paris, J. Vrin, 1965.
- _____, « Le concept et la vie », dans *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie* (1968), 7^e éd., Paris, J. Vrin, 1994.
- CAVAILLES, Jean, *Sur la logique et la théorie de la science*, 3^e éd., Paris, J. Vrin, 1976.
- DASTUR, Françoise, *La Phénoménologie en questions. Langage, altérité, temporalité, finitude*, Paris, J. Vrin, 2004.
- DENNETT, Daniel Clement, « Quining qualia » (1988), dans W. Lycan, ed., *Mind and Cognition : A Reader*, MIT press, 1990.
- DELEUZE, Gilles, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968.
- _____, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968.
- _____ avec GUATTARI, Félix, *Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980.
- DERRIDA, Jacques, « Ousia et grammé », dans *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972
- _____, « Foi et Savoir », dans J. Derrida, M. Wieviorka, *Foi et Savoir suivi de Le Siècle et le Pardon*, Paris, Seuil, 2002.
- DUHEM, Pierre, *L'évolution de la mécanique*, Paris, J. Vrin, 1903.
- GOETHE, Johann Wolfgang, *Faust*, trad. G. de Nerval, dans *Théâtre complet*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1988.
- HAMACHER, Werner, « 'Now' : Walter Benjamin on Historical Time », dans Andrew Benjamin (ed.), *Walter Benjamin and History*, Continuum, 2005.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Encyclopédie des sciences philosophiques II. – Philosophie de la nature*, trad. B. Bourgeois, Paris, J. Vrin, 2004.
- HEIDEGGER, Martin, *L'Etre et le temps*, trad. E. Martineau, Edition numérique hors-commerce, 1985.
- HUME, David, *L'Entendement. Traité de la nature humaine. Livre I et appendice*, trad. P. Baranger, P. Saltel, Paris, GF. Flammarion, 1995.
- JABLONKA, Eva et LAMB, Marion, *Evolution in four Dimensions* (2006), MIT Press, 2014.
- JANKELEVITCH, Vladimir, *L'Irréversible et la nostalgie*, Paris, Flammarion, 1974.
- JONAS, Hans, *Le Phénomène de la vie*, trad. D. Lories, Bruxelles, De Boeck, 2001.
- _____, *Evolution et liberté*, trad. S. Cornille et P. Ivernel, Paris, Rivages, 2000.

- KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, trad. A. Renaut, 3^e éd., Paris, Flammarion, 2006 (1^e éd. : 1997).
- _____, Lettre à Marcus Herz du 21 février 1772, *Briefwechsel*, AK X, 131 ; trad. J. Rivelaygue, *Œuvres philosophiques*, t. I, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de Pléiade », 1980.
- LACHELIER, Jules, *Du Fondement de l'induction suivie de Psychologie et métaphysique*, Paris, Félix Alcan, 1896.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, « Remarques sur la Partie générale des *Principes* de Descartes » (1692) dans *Opuscules philosophiques choisis*, Paris, J. Vrin, 2001 (1^e éd. : 1959).
- LEVINAS, Emmanuel, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, J. Vrin, 1994 (1^e éd : 1930)
- MACHEREY, Pierre, *Le Sujet des normes*, Paris, Editions Amsterdam, 2014.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, « Bergson se faisant », dans *Signes*, Paris, Gallimard, 1960.
- _____, *Le Visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964.
- NIETZSCHE, Friedrich, *La Généalogie de la morale*, dans *Œuvres philosophiques complètes. VII. Par-delà bien et mal. La généalogie de la morale*, trad. I. Hildenbrand, J. Gratien, Paris, Gallimard, 1971.
- PEGUY, Charles, « Dialogue de l'histoire et de l'âme charnelle », dans *Œuvres en prose complètes*, t. III, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1992.
- POINCARÉ, Henri, *La Science et l'hypothèse* Paris, Flammarion, 1902, rééd. 1968/2014.
- ROMANO, Claude, *L'Événement et le temps*, Paris, PUF, 1999, rééd. 2012.
- _____, « Les *Leçons sur le temps* de Husserl dans l'histoire de la métaphysique », dans Jocelyn Benoist (éd.), *La Conscience du temps. Autour des Leçons sur le temps de Husserl*, J. Vrin, 2008.
- SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph, *Aphorismes pour introduire à la philosophie de la nature*, dans *Œuvres métaphysiques (1805-1821)*, trad. J.-F. Courtine et E. Martineau, Paris, Gallimard, 1980.
- SIMONDON, Gilbert, *L'Individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, (1964), Grenoble, J. Million, 1995.
- WEIL, Simone, « L'amour de Dieu et le malheur », dans *Œuvres*, Paris, Gallimard, 1999.
- WORMS, Frédéric, *La Philosophie en France au XX^e siècle. Moments*, Paris, Gallimard, 2009.

Résumé

L'évolution du bergsonisme semble aller de la durée à la vie. C'est que dans *L'Evolution créatrice*, après ses deux premiers ouvrages, Bergson découvre que la vie elle-même dure, d'une manière au moins analogue à celle dont notre conscience dure. Pourtant, sous cette apparence de continuité, le bergsonisme pourrait bien receler quelques écarts, et même ruptures, entre durée et vie. Notre étude commence par cette hypothèse d'une discontinuité implicite dans sa pensée, et consiste d'abord à repérer des ruptures possibles entre durée et vie dans ses quatre ouvrages majeurs. Nous faisons apparaître ces ruptures en rendant manifestes des écarts textuels au sein de ces quatre ouvrages, chez tous quoique différemment. Nous en méditons la signification, non seulement pour la compréhension du bergsonisme mais aussi pour toute la philosophie. Cette étude veut établir deux points : 1° chez Bergson l'évolution de la vie manifeste un temps autre que la durée, temps qui se tisse nécessairement avec une certaine spatialité. Nous nommons la logique propre à ce temps du développement de la vie « dialectique de la vie ». 2° La conséquence ultime de cette dialectique de la vie advient dans le moment réflexif où le sujet, réalisant cette dialectique, s'engage sciemment dans ce mouvement de la vie, étant aussi un vivant. Ce moment réflexif est alors le moment de notre présent, où s'ouvre à nous la politique comme champ de l'action commune de décider l'avenir. Ainsi, la dialectique de la vie nous conduit à la politique.

Mots Clés

Durée, Vie, Dialectique, Temps, Métaphysique, Politique.

Abstract

The evolution of Bergsonism seems to be going from durée (duration) to life. In his *Creative Evolution*, after his first two works, Bergson discovered indeed that life endures, in an at least similar way our consciousness does. Yet, beneath this appearance of continuity, Bergsonism might well conceal some gaps, or even breaks between durée and life. Our study, beginning with this assumption of a discontinuity in his thought, first consists in trying to identify these potential breaks between durée and life in his four major works. We show these ruptures by making plain textual breaks inside each of these four books, all of them, but each one in a different way. We discuss their significance, not only for an understanding of Bergsonism but also for Philosophy as a Whole. We want to establish by this study two points: 1. In Bergson, the evolution of life manifests a time which is alien to durée, a time which necessarily is woven with some spatiality. We name the logic characteristic of this time of life the "dialectic of life." 2. The ultimate consequence of this dialectic of life occurs in the reflexive moment when the subject, as he realizes this dialectic, commits himself knowingly to this movement of life, as he himself belongs to the living. This reflexive moment is the very moment of our present, where Politics as the field of the common action for deciding the future opens up to use. This is how the dialectic of life leads us to Politics.

Keywords

Duration, Life, Dialectic, Time, Metaphysics, Politics.